الميزان

في تفسير القرآن

ج/٢

الجزء الثاني

من كتاب

الميزان في تفسير القرآن

لمؤلفه

الأستاذ العلامة

السيد محمد حسين الطباطبائي

ملتزم الطبع والنشر
الشيخ محمد الآخوندي
مؤسس
دار الكتب الإسلامية
طهران - سوق السلطاني

مطبعة الحيدري بطهران

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (١٨٣) أَيَّاماً مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْراً فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (١٨٤) شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (١٨٥)

﴿بيان﴾

سياق الآيات الثلث تدلّ أوّلاً على أنّها جميعاً نازلة معاً فإنّ قوله تعالى: أيّاماً معدودات اه في أوّل الآية الثانية ظرف متعلّق بقوله: الصيام في الآية الأولى، وقوله تعالى: شهر رمضان اه في الآية الثالثة إمّا خبر لمبتدء محذوف وهو الضّمير الرّاجع إلى قوله: أيّاماً معدودات اه، والتقدير هي شهر رمضان أو مبتدء لخبر محذوف، والتقدير شهر رمضان هو الّذي كتب عليكم صيامه أو هو بدل عن الصّيام في قوله: كتب عليكم الصيام اه في الآية الأولى وعلى أيّ تقدير هو بيان وإيضاح للأيّام المعدودات الّتي كتب فيها الصّيام فالآيات الثلث جميعاً كلام واحد مسوق لغرض واحد وهو بيان فرض صوم شهر رمضان.

وسياق الآيات تدلّ ثانياً على أنّ شطراً من الكلام الموضوع في هذه الآيات الثلث بمنزلة التّوطئة والتمهيد بالنسبة إلى شطر آخر، أعني: أنّ الآيتين الأوليين سرد الكلام فيهما ليكون كالمقدّمة الّتي تساق لتسكين طيش النفوس و الحصول على اطمينانها و استقرارها عن القلق والاضطراب، إذ كان غرض المتكلّم بيان مالا يؤمن فيه عن التخلّف والتأبّي عن القبول، لكون ما يأتي من الحكم أو الخبر ثقيلاً شاقّاً بطبعه على المخاطب

، ولذلك ترى الآيتين الأوليين تألّف فيهما الكلام عن جمل لا يخلو واحدة منها عن هداية ذهن المخاطب إلى تشريع صوم رمضان بإرفاق وملائمة ، بذكر ما يرتفع معه الاستيحاش والاضطراب ، ويحصل به تطيّب النّفس ، و تنكسر به سورة الجماح و الاستكبار ، بالإشارة إلى أنواع من التخفيف والتسهيل ، روعيت في تشريع هذا الحكم مع ما فيه من الخير العاجل والآجل .

ولذلك لمّا ذكر كتابة الصيام عليهم بقوله : ياأيّها الّذين آمنوا كتب عليكم الصيام أردفه بقوله : كما كتب على الّذين من قبلكم أى لا ينبغي لكم أن تستثقلوه وتستوحشوا من تشريعه في حقّكم و كتابته عليكم فليس هذا الحكم بمقصور عليكم بل هو حكم مجعول في حقّ الأمم السّابقة عليكم ولستم أنتم متفرّدين فيه . على أنّ في العمل بهذا الحكم رجاء ما تبتغون وتطلبونه بإيمانكم وهو التقوى الّتي هي خير زاد لمن آمن بالله واليوم الآخر -وأنتم المؤمنون- وهو قوله تعالى : لعلّكم تتّقون اه . على أنّ هذا العمل الّذي فيه رجاء التقوى لكم ولمن كان قبلكم لا يستوعب جميع أوقاتكم ولا أكثرها بل إنّما هو في أيّام قلائل معيّنة معدودة ، وهو قوله تعالى : أيّاماً معدودات اه فإنّ في تنكير؛ أيّاماً ؛ دلالة على التحقير، وفي التوصيف بالعدد إشعار بهوان الأمر كما في قوله تعالى : « وشروه بثمن بخس دراهم معدودة » يوسف -٣٠. على أنّا راعينا جانب من يشقّ عليه أصل الصيام كمن يطيق الصيام ، فعليه أن يبدّله بفدية لا يشقّها ولا يستثقلها ، وهو طعام مسكين وهو قوله تعالى : فمن كان منكم مريضاً أو على سفر إلى قوله : فدية طعام مسكين اه . وإذا كان هذا العمل مشتملاً على خيركم ومراعى فيه ما أمكن من التخفيف والتسهيل عليكم كان خيركم أن تأتوا به بالطوع والرّغبة من غير كره و وتثاقل وتثبّط ، فإنّ من تطوّع خيراً فهو خير له من أن يأتي به عن كره وهو قوله تعالى : فمن تطوّع خيراً فهو خير له إلخ فالكلام الموضوع في الآيتين كما ترى توطئة وتمهيد لقوله تعالى في الآية الثالثة : فمن شهد منكم الشّهر فليصمه إلخ ، و عليهذا فقوله تعالى في الآية الأولى : كتب عليكم الصّيام اه إخبار عن تحقّق الكتابة وليس بإنشاء للحكم كما في قوله تعالى : «ياأيّها الّذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الآية» البقره -١٧٨ وقوله تعالى : «كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصيّة للوالدين و

الأقربين » البقره ـ ١٨٥ فإنّ بين القصاص في القتلى والوصيّة للوالدين والأقربين وبين الصّيام فرقاً ، وهو أنّ القصاص في القتلى أمر يوافق حسّ الانتقام الثائر في نفوس أولياء المقتولين ويلائم الشّحّ الغريزيّ الّذي في الطّباع أن ترى القاتل حيّاً سالماً يعيش ولا يعباء بماجنى من القتل ، وكذلك حسّ الشّفقة والرأفة بالرّحم يدعو النفوس إلى التّرحّم على الوالدين والأقربين وخاصّة عند الموت والفراق الدّائم ، فهذان أعني القصاص ، والوصيّة حكمان مقبولان بالطبع عند الطباع ، موافقان لما تقتضيها فلايحتاج الإنباء عنها بإنشائها إلى تمهيد مقدّمة وتوطئة بيان بخلاف حكم الصّيام ، فإنّه يلازم حرمان النفوس عن أعظم مشتهياتها ومعظم ماتميل إليها وهو الأكل والشّرب والجماع ، ولذلك فهو ثقيل على الطبع ، كريه عند النّفس ، يحتاج في توجيه حكمه إلى المخاطبين ـ وهم عامّة النّاس من المكلّفين إلى تمهيد وتوطئة تطيب بها نفوسهم وتحنّ بسببها إلى قبوله وأخذه طباعهم ، ولهذا السّبب كان قوله : كتب عليكم القصاص اه ، وقوله : كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت اه إنشاءً للحكم من غير حاجة إلى تمهيد مقدّمة بخلاف قوله : كتب عليكم الصيام فإنّه إخبار عن الحكم وتمهيد لإنشائه بقوله : فمن شهد منكم اه بمجموع مافي الآيتين من الفقرات السّبع .

قوله تعالى: ياأيّها الّذين آمنوا اه ، الإتيان بهذا الخطاب لتذكيرهم بوصف فيهم وهو الإيمان ، يجب عليهم إذا التفتوا إليه أن يقبلوا مايواجههم ربّهم به من الحكم وإن كان على خلاف مشتهياتهم وعاداتهم ، وقد صدّرت آية القصاص بذلك أيضاً لما سمعت أنّ النصارى كانوا يرون العفو دون القصاص وإن كان ساير الطوايف من المليّين وغيرهم يرون القصاص .

قوله تعالى : كتب عليكم الصّيام كما كتب على الّذين من قبلكم اه ، الكتابة معروفة المعنى ويكنّى به عن الفرض والعزيمة والقضاء الحتم كقوله : « كتب الله لأغلبنّ أنا ورسلي » المجادلة ـ ٢١ وقوله تعالى : « ونكتب ماقدّموا وآثارهم » يس ـ ١٢ وقوله تعالى : « وكتبنا عليهم أنّ النفس بالنفس » المائدة ـ ٤٨ . والصّيام والصّوم في اللّغة مصدران بمعنى الكفّ عن الفعل : كالصّيام عن الأكل والشّرب والمباشرة والكلام والمشي وغير ذلك ، وربّما يقال : إنّه الكفّ عمّا تشتهيه النفس وتتوق إليه خاصّة ثمّ غلب

استعمالها في الشرع في الكفّ عن اُمور مخصوصة : من طلوع الفجر إلى المغرب بالنيّة . والمراد بالّذين من قبلكم الاُمم الماضية ممّن سبق ظهور الإسلام من اُمم الأنبياء كاُمّة موسى وعيسى وغيرهم ، فإنّ هذا المعنى هو المعهود من إطلاق هذه الكلمة في القرآن أينما اُطلقت وليس قوله : كما كتب على الّذين من قبلكم اه في مقام الإطلاق من حيث الأشخاص ولا من حيث التنظير فلا يدلّ على أنّ جميع اُمم الأنبياء كان مكتوباً عليهم الصوم من غير استثناء ولا على أنّ الصوم المكتوب عليهم هو الصّوم الّذي كتب علينا من حيث الوقت والخصوصيّات والأوصاف ، فالتنظير في الآية إنّما هو من حيث أصل الصّوم والكفّ لا من حيث خصوصيّاته .

والمراد بالّذين من قبلكم اه الاُمم السّابقة من المليّين في الجملة ، ولم يعيّن القرآن من هم ، غير أنّ ظاهر قوله : كما كتب اه أنّ هؤلاء من أهل الملّة و قد فرض عليهم ذلك ، ولا يوجد في التوراة والإنجيل الموجودين عند اليهود والنّصارى ما يدلّ على وجوب الصّوم وفرضه ، بل الكتابان إنّما يمدحانه ويعظّمان أمره ، لكنّهم يصومون أيّاماً معدودة في السّنة إلى اليوم بأشكال مختلفة : كالصّوم عن اللّحم والصّوم عن اللّبن والصّوم عن الأكل والشرب ، وفي القرآن قصّة صوم زكريّا عن الكلام و كذا صوم مريم عن الكلام .

بل الصّوم عبادة مأثورة عن غير المليّين كما ينقل عن مصر القديم و يونان القديم والرّومانيّين ، والوثنيّون من الهند يصومون حتّى اليوم ، بل كونه عبادة قربيّة ممّا يهتدي إليه الإنسان بفطرته كما سيجيء .

وربّما يقال: إنّ المراد بالّذين من قبلكم اليهود والنّصارى أو السّابقين من الأنبياء استناداً إلى روايات لا تخلو عن ضعف .

قوله تعالى : لعلّكم تتّقون اه ، كان أهل الأوثان يصومون لإرضاء آلهتهم أو لإطفاء نائرة غضبها إذا أجرموا جرماً أو عصوا معصية ، وإذا أرادوا إنجاح حاجة . وهذا يجعل الصيّام معاملة ومبادلة يعطي بها حاجة الربّ ليقضي حاجة العبد أو يستحصل رضاه ليستحصل رضا العبد ، وإنّ الله سبحانه أمنع جانباً من أن يتصوّر في حقّه فقر أو حاجة أو

تأثّر أو أذىً، وبالجملة هو سبحانه بريء من كلّ نقص، فما تعطيه العبادات من الأثر الجميل - أيّ عبادة كانت و أيّ أثر كان - إنّما يرجع إلى العبد دون الربّ تعالى و تقدّس، كما أنّ المعاصي أيضاً كذلك. قال تعالى: «إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم و إن أسأتم فلها» الإسراء - ٧. هذا هو الّذي يشير إليه القرآن الكريم في تعليمه بإرجاع آثار الطّاعات والمعاصي إلى الإنسان الّذي لا شأن له إلّا الفقر والحاجة. قال تعالى: «يا أيّها النّاس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغنيّ» الفاطر - ١٥ ويشير إليه في خصوص الصّيام بقوله: لعلّكم تتّقون اه. وكون التّقوى مرجوّ الحصول بالصّيام ممّا لاريب فيه فإنّ كلّ إنسان يشعر بفطرته أنّ من أراد الاتّصال بعالم الطهارة والرفعة، والارتقاء إلى مدرجة الكمال والرّوحانيّة فأوّل مايلزمه أن يتنزّه عن الاسترسال في استيفاء لذائذ الجسم وينقبض عن الجماح في شهوات البدن ويتقدّس عن الإخلاد إلى الأرض، وبالجملة أن يتّقي مايبعدّه الاشتغال به عن الربّ تبارك وتعالى، فهذه تقوى إنّما تحصل بالصّوم والكفّ عن الشهوات، وأقرب من ذلك وأمسّ لحال عموم الناس من أهل الدّنيا و أهل الآخرة أن يتّقي مايعمّ به البلوى من المشتهيات المباحة كالأكل و الشّرب و المباشرة حتّى يحصل له التدرّب على اتّقاء المحرّمات واجتنابها، وتتربّى على ذلك إرادته في الكفّ عن المعاصي والتقرّب إلى الله سبحانه، فإنّ من أجاب داعي الله في المشتهيات المباحة وسمع وأطاع فهو في محارم الله ومعاصيه أسمع وأطوع.

قوله تعالى: أيّاماً معدودات اه منصوب على الظّرفيّة بتقدير؛ في؛ ومتعلّق بقوله: الصّيام، وقد مرّ أنّ تنكير أيّام واتّصافه بالعدد للدلالة على تحقير التّكليف من حيث الكلفة والمشقّة تشجيعاً للمكلّف، وقد مرّ أنّ قوله: شهر رمضان الّذي اُنزل فيه القرآن إلخ بيان للأيّام فالمراد بالأيّام المعدودات شهر رمضان.

وقد ذكر بعض المفسّرين: أنّ المراد بالأيّام المعدودات ثلثة أيّام من كلّ شهر وصوم يوم عاشوراء: وقال بعضهم: والثّلثة الأيّام هي الأيّام البيض من كلّ شهر وصوم يوم عاشوراء فقد كان رسول الله والمسلمون يصومونها ثمّ نزل قوله تعالى: شهر رمضان الّذي أنزل فيه القرآن إلخ فنسخ ذلك واستقرّ الفرض على صوم شهر رمضان، واستندوا

في ذلك إلى روايات كثيرة من طرق أهل السنّة والجماعة لا تخلو في نفسها عن اختلاف وتعارض.

والّذي يظهر به بطلان هذا القول اوّلا: أنّ الصيام كما قيل: عبادة عامّة شاملة، ولو كان الأمر كما يقولون لضبطه التاريخ ولم يختلف في ثبوته ثمّ في نسخه أحد وليس كذلك، على أنّ لحوق يوم عاشوراء بالأيّام الثلثة من كلّ شهر في وجوب الصوم أو استحبابه ككونه عيداً من الأعياد الإسلاميّة ممّا ابتدعه بنوا أُميّة لعنهم الله حيث أبادوا فيه ذرّيّة رسول الله وأهل بيته بقتل رجالهم وسبي نسائهم وذراريهم ونهب أموالهم في وقعة الطفّ ثمّ تبرّكوا باليوم فاتّخذوه عيداً وشرّعوا صومه تبرّكاً به ووضعوا له فضائل وبركات، ودسّوا أحاديث تدلّ على أنّه كان عيداً إسلاميّاً بل من الأعياد العامّة الّتي كانت تعرفه عرب الجاهليّة واليهود والنّصارى منذ بعث موسى وعيسى، وكلّ ذلك لم يكن. وليس اليوم ذا شأن مليّ حتّى يصير عيداً مليّاً قوميّاً مثل نيروز أو المهرجان عند الفرس، ولا وقعت فيه واقعة فتح أو ظفر حتّى يصير يوماً إسلاميّاً كيوم المبعث ويوم مولد النّبيّ، ولا هو ذو جهة دينيّة حتّى يصير عيداً دينيّاً كمثل عيد الفطر وعيد الأضحى فما باله عزيزاً بلا سبب؟

وثانياً: أنّ الآية الثالثة من الآيات أعني قوله: شهر رمضان إلخ تأبى بسياقها عن أن تكون نازلة وحدها وناسخاً لما قبلها فإنّ ظاهر السّياق أنّ قوله شهر رمضان خبر لمبتدء محذوف أو مبتدءٌ لخبر محذوف كما مرّ ذكره فيكون بياناً للأيّام المعدودات ويكون جميع الآيات الثلث كلاماً واحداً مسوقاً لغرض واحد وهو فرض صيام شهر رمضان، وأمّا جعل قوله: شهر رمضان مبتدئاً خبره قوله: الّذي أُنزل فيه القرآن اه فإنّه وإن أوجب استقلال الآية وصلاحيّتها لأن تنزل وحدها غير أنّها لا تصلح حينئذ لأن تكون ناسخة لما قبلها لعدم المنافات بينها وبين سابقتها، مع أنّ النّسخ مشروط بالتنافي والتباين.

وأضعف من هذا القول قول آخرين ـ على ما يظهر منهم ـ: إنّ الآية الثانية أعني قوله تعالى: أيّاماً معدودات إلخ ناسخة للآية الأولى أعني قوله تعالى: كتب عليكم الصيام

كما كتب على الّذين من قبلكم إلخ ، وذلك أنّ الصوم كان مكتوباً على النصارى ثمّ زادوا فيه ونقصوا بعد عيسى عليه السلام حتى استقرّ على خمسين يوماً ، ثمّ شرعه الله في حقّ المسلمين بالآية الأولى فكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والنّاس يصومونها في صدر الإسلام حتى نزل قوله تعالى : أيّاماً معدودات إلخ فنسخ الحكم واستقرّ الحكم على غيره .

وهذا القول أوهن من سابقه وأظهر بطلاناً ، ويرد عليه جميع ما يرد على سابقه من الإشكال ، وكون الآية الثانية من متمّمات الآية الأولى أظهر وأجلى ، وما استند إليه القائل من الرّوايات أوضح مخالفة لظاهر القرآن وسياق الآية .

قوله تعالى : فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدّة من أيّام أُخر ، اه الفاء للتّفريع والجملة متفرّعة على قوله : كتب عليكم اه وقوله : معدودات اه ، أي إنّ الصيام مكتوب مفروض ، والعدد مأخوذ في الفرض ، وكما لا يرفع اليد عن أصل الفرض كذلك لا يرفع اليد عن العدد ، فلو عرض عارض يوجب ارتفاع الحكم الفرض عن الأيّام المعدودات الّتي هي أيّام شهر رمضان كعارض المرض والسّفر ، فإنّه لا يرفع اليد عن صيام عدّة من أيّام أُخر خارج شهر رمضان تساوي مافات المكلّف من الصيام عدداً ، وهذا هو الّذي أشار تعالى إليه في الآية الثالثة بقوله : و لتكملوا العدّة اه فقوله تعالى : أيّاماً معدودات اه كما يفيد معنى التحقير كما مرّ يفيد كون العدد ركناً مأخوذاً في الفرض والحكم .

ثمّ إنّ المرض خلاف الصحّة والسفر مأخوذ من السفر بمعنى الكشف كأنّ المسافر ينكشف لسفره عن داره الّتي يأوي إليها ويكنّ فيها ، وكأنّ قوله تعالى : أو على سفر اه ولم يقل : مسافراً للإشارة إلى اعتبار فعليّة التّلبّس حالاً دون الماضي والمستقبل .

وقد قال قوم - وهم المعظم من علماء أهل السنّة والجماعة - : إنّ المدلول عليه بقوله تعالى : فمن كان مريضاً أو على سفر فعدّة من أيّام أُخر اه هو الرّخصة دون العزيمة فالمريض والمسافر مخيّران بين الصّيام والإفطار ، وقد عرفت أنّ ظاهر قوله تعالى : فعدّة من أيّام أُخر هو عزيمة الإفطار دون الرّخصة ، وهو المرويّ عن أئمّة

أهل البيت ، وهومذهب جمع من الصحابة كعبد الرّحمن بن عوف وعمربن الخطّاب وعبد الله بن عمر وأبي هريرة وعروة بن الزبير ، فهم محجوجون بقوله تعالى : فعدّة من أيّام أُخر .

وقد قدّروا لذلك في الآية تقديراً فقالوا : إنّ التقدير فمن كان مريضاً أو على سفر فأفطر فعدّة من أيّام أُخر .

ويرد عليه **اولا** : أنّ التقدير كما صرّحوا به خلاف الظاهر لا يصار إليه إلّا بقرينة ولا قرينة من نفس الكلام عليه .

وثانيا : أنّ الكلام على تقدير تسليم التقدير لايدلّ على الرخصة فإنّ المقام كما ذكروه مقام التشريع وقولنا : فمن كان مريضاً أوعلى سفر فأفطر غاية ما يدلّ عليه أنّ الإفطار لايقع معصية بل جائزاً بالجواز بالمعنى الأعمّ من الوجوب والاستحباب والإباحة ، وأمّا كونه جائزاً بمعنى عدم كونه إلزامياً فلا دليل عليه من الكلام ألبتّة ، بل الدّليل على خلافه فإن بناء الكلام في مقام التشريع على عدم بيان ما يجب بيانه لا يليق بالمشرّع الحكيم وهو ظاهر .

قوله تعالى : وعلى الّذين يطيقونه فدية طعام مسكين اه الإطاقة كما ذكره بعضهم صرف تمام الطاقة في الفعل ، ولازمه وقوع الفعل بجهد ومشقّة ، والفدية هي البدل وهي هنا بدل ماليّ وهو طعام مسكين أى طعام يشبع مسكيناً جائعاً من أوسط ما يطعم الإنسان ، وحكم الفدية أيضاً فرض كحكم القضاء في المريض والمسافر لمكان قوله : وعلى الّذين اه الظاهر في الوجوب التعيينيّ دون الرخصة والتخيير .

وقد ذكر بعضهم : أنّ الجملة تفيد الرخصة ثمّ نسخت فهو سبحانه خيّر المطيقين للصّوم من النّاس كلّهم يعني القادرين على الصّوم من النّاس بين أن يصوموا وبين أن يفطروا ويكفّروا عن كلّ يوم بطعام مسكين ، لأنّ النّاس كانوا يومئذ غير متعوّدين بالصّوم ، ثمّ نسخ ذلك بقوله : فمن شهد منكم الشّهر فليصمه اه وقد ذكر بعض هؤلاء : أنّه نسخ حكم غير العاجزين ، وأمّا مثل الشيخ الهرم والحامل والمرضع فبقي على حاله : من جواز الفدية .

ولعمري إنّه ليس إلّا لعباً بالقرآن وجعلاً لآياته عضين. وأنت إذا تأمّلت الآيات الثلاث وجدتها كلاماً موضوعاً على غرض واحد ذا سياق واحد متّسق الجمل رائق البيان، ثمّ إذا نزّلت هذا الكلام على وحدته واتّساقه على ما يراه هذا القائل وجدته مختلّ السّياق، متطارد الجمل يدفع بعضها بعضاً، وينقض آخره أوّله، فتارة يقول: كتب عليكم الصّيام، وأُخرى يقول: يجوز على القادرين منكم الإفطار والفدية، وأُخرى يقول: يجب عليكم جميعاً الصّيام إذا شهدتم الشّهر فينسخ حكم الفدية عن القادرين ويبقى حكم غير القادرين على حاله، ولم يكن في الآية حكم غير القادرين، اللّهم إلّا أن يقال: إنّ قوله: يطيقون اه كان دالّاً على القدرة قبل النّسخ فصار يدلّ بعد النسخ على عدم القدرة، وبالجملة يجب عليهذا أن يكون قوله: وعلى الّذين يطيقونه اه في وسط الآيات ناسخاً لقوله: كتب عليكم الصيام في أوّلها لمكان التنافي، ويبقى الكلام في وجه تقييده بالإطاقة من غير سبب ظاهر، ثمّ قوله: فمن شهد منكم الشهر فليصمه في آخر الآيات ناسخاً لقوله: وعلى الّذين يطيقونه في وسطها، ويبقى الكلام في وجه نسخه لحكم القادرين على الصيّام فقط دون العاجزين، مع كون النّاسخ مطلقاً شاملاً للقادر والعاجز جميعاً، وكون المنسوخ غير شامل لحكم العاجز الّذي يراد بقائه. وهذا من أفحش الفساد.

وإذا أضفت إلى هذا النّسخ بعد النسخ ماذكروه من نسخ قوله: شهر رمضان إلخ لقوله: أيّاماً معدودات إلخ ونسخ قوله: أيّاماً معدودات إلخ لقوله: كتب عليكم الصيام، وتأمّلت معنى الآيات شاهدت عجباً.

قوله تعالى: فمن تطوّع خيراً فهو خير له اه التّطوّع تفعّل من الطوع مقابل الكره وهو إتيان الفعل بالرضا والرغبة، ومعنى باب التّفعّل الأخذ والقبول فمعنى التطوّع التلبّس في إتيان الفعل بالرضا والرغبة من غير كره واستثقال سواء كان فعلاً إلزاميّاً أو غير إلزاميّ، و أمّا اختصاص التّطوّع استعمالاً بالمستحبّات و المندوبات فممّا حدث بعد نزول القرآن بين المسلمين بعناية أنّ الفعل الّذي يؤتى به بالطوع هو النّدب، وأمّا الواجب ففيه شوب كره لمكان الإلزام الّذي فيه.

وبالجملة التطوّع كما قيل: لا دلالة فيه مادّة وهيئة على الندب وعليهذا فالفاء للتفريع والجملة متفرّعة على المحصّل من معنى الكلام السّابق. والمعنى والله أعلم الصّوم مكتوب عليكم مرعيّاً فيه خيركم وصلاحكم مع مافيه من استقراركم في صفّ الامم الّتي قبلكم، والتخفيف والتسهيل لكم فأتوا به طوعاً لاكرهاً، فإنّ من أتى بالخير طوعاً كان خيراً له من أن يأتي به كرهاً.

ومن هنا يظهر: أنّ قوله: فمن تطوّع خيراً من قبيل وضع السبب موضع المسبّب أعني وضع كون التّطوّع بمطلق الخير خيراً مكان كون التطوّع بالصوم خيراً نظير قوله تعالى: «قد نعلم أنّه ليحزنك الّذي يقولون فإنّهم لا يكذّبونك ولكنّ الظالمين بآيات الله يجحدون» أي فاصبر ولاتحزن فإنّهم لا يكذّبونك.

وربّما يقال: إنّ الجملة أعني قوله تعالى: فمن تطوّع خيراً فهوخيرله الخ مرتبطة بالجملة الّتي تتلوها أعني قوله: وعلى الّذين يطيقونه فدية طعام مسكين الخ، و المعنى أنّ من تطوّع خيراً من فدية طعام مسكين بأن يؤدّي مايزيد على طعام مسكين واحد بما يعادل فديتين لمسكينين أو لمسكين واحد كان خيراً له.

ويرد عليه: عدم الدليل على اختصاص التطوّع بالمستحبّات كما عرفت مع خفاء النكتة في التفريع، فإنّه لايظهر لتفرّع التطوّع بالزيادة على حكم الفدية وجه معقول، مع أنّ قوله: فمن تطوّع خيراً الخ لادلالة له على التطوّع بالزّيادة فإنّ التطوّع بالخير غير التطوّع بالزّيادة.

قوله تعالى: وأن تصوموا خيرلكم إن كنتم تعلمون الخ جملة متمّمة لسابقتها، والمعنى بحسب التقدير ـ كمامرّ ـ: تطوّعوا بالصّوم المكتوب عليكم فإنّ التطوّع بالخير خير والصّوم خيرلكم. فالتطوّع به خيرعلى خير.

وربّما يقال: إنّ الجملة أعني قوله: وأن تصوموا خير لكم الخ خطاب للمعذورين دون عموم المؤمنين المخاطبين بالفرض والكتابة فإنّ ظاهرها رجحان فعل الصوم الغير المانع من الترك فيناسب الاستحباب دون الوجوب، ويحمل على رجحان الصوم واستحبابه على أصحاب الرّخصة: من المريض والمسافر فيستحبّ عليهم اختيار الصوم على الإفطار والقضاء

ويرد عليه : عدم الدليل عليه **أولا** ، واختلاف الجملتين أعني قوله : فمن كان منكم إلخ وقوله : وأن تصوموا خير لكم اه بالغيبة والخطاب **ثانياً** ، وأنّ الجملة الاُولى مسوقة لبيان الترخيص والتخيير ، بل ظاهر قوله : فعدّة من أيّام أخر اه تعيّن الصوم في أيّام اُخر كما مرّ **ثالثا** ، وأنّ الجملة الاُولى على تقدير ورودها لبيان الترخيص في حقّ المعذور لم يذكر الصّوم والإفطار حتّى يكون قوله : وأن تصوموا خير لكم بياناً لأحد طرفي التخيير بل إنّما ذكرت صوم شهر رمضان وصوم عدّة من أيّام اُخر وحينئذ لا سبيل إلى استفادة ترجيح صوم شهر رمضان على صوم غيره من مجرّد قوله: وأن تصوموا خير لكم اه من غير قرينة ظاهرة **رابعا** ، وأنّ المقام ليس مقام بيان الحكم حتّى ينافي ظهور الرّجحان كون الحكم وجوبيّاً بل المقام - كما مرّ سابقاً - مقام ملاك التشريع وأنّ الحكم المشرّع لا يخلو عن المصلحة والخير والحسن كما في قوله : «فتوبوا إلى بارئكم واقتلوا أنفسكم ذلكم خير لكم» البقرة -٥٤ . وقوله تعالى : «فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون» الجمعة - ٦٩ وقوله تعالى : «تؤمنون بالله وتجاهدون في سبيل الله بأموالكم وأنفسكم ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون» الصفّ- ١١ ، والآيات في ذلك كثيرة **خامسا** : .

قوله تعالى : شهر رمضان الّذي اُنزل فيه القرآن هدى اه ، شهر رمضان هو الشّهر التاسع من الشهور القمريّة العربيّة بين شعبان وشوّال ولم يذكر اسم شيء من الشهور في القرآن إلّا شهر رمضان .

والنّزول هو الورود على المحلّ من العلوّ ، والفرق بين الإنزال والتنزيل أنّ الإنزال دفعيّ والتنزيل تدريجيّ . والقرآن اسم للكتاب المنزّل على نبيّه محمّد صلّى الله عليه وآله وسلّم باعتبار كونه مقروّاً كما قال تعالى : «إنّا جعلناه قرآناً عربيّاً لعلّكم تعقلون» الزخرف - ٣ ، ويطلق على مجموع الكتاب وعلى أبعاضه .

والآية تدلّ على نزول القرآن في شهر رمضان ، وقد قال تعالى : «وقرآناً فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزّلناه تنزيلاً» الإسراء- ١٠٦ ، وهو ظاهر في نزوله تدريجاً في مجموع مدّة الدعوة وهي ثلث وعشرون سنة تقريباً ، والمتواتر من التاريخ يدلّ على

ذلك . ولذلك ربّما استشكل عليه بالتّنافي بين الآيتين .

وربّما أجيب عنه : بأنّه نزل دفعة على سماء الدنيا في شهر رمضان ثمّ نزل على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نجوماً وعلى مكث في مدّة ثلث وعشرين سنة - مجموع مدّة الدعوة - و هذا جواب مأخوذ من الروايات الّتي سننقل بعضها في البحث عن الرّوايات .

وقد أورد عليه : بأنّ تعقيب قوله تعالى : أنزل فيه القرآن بقوله : هدى للناس وبيّنات من الهدى والفرقان لا يساعد على ذلك إذ لا معنى لبقائه على وصف الهداية والفرقان في السّماء مدّة سنين .

وأجيب : بأنّ كونه هادياً و فارقاً من شأنه أن يهدي من يحتاج إلى هدايته من الضلال . وفارقاً إذا التبس حقّ بباطل لا ينافي في بقائه مدّة على حال الشّأنيّة من غير فعليّة التأثير حتّى يحلّ أجله ويحين حينه ، ولهذا نظائر وأمثال في القوانين المدنيّة المنتظمة الّتي كلّما حان حين مادّة من موادّها اُجريت وخرجت من القوّة إلى الفعل .

و الحقّ أنّ حكم القوانين والدّساتير غير حكم الخطابات الّتي لا يستقيم أن تتقدّم على مقام التخاطب ولو زماناً يسيراً . وفي القرآن آيات كثيرة من هذا القبيل كقوله تعالى: «قد سمع الله قول الّتي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما» المجادلة - ۱ وقوله تعالى: «وإذا رأوا تجارةً أو لهواً انفضّوا إليها وتركوك قائماً» الجمعة - ۱۱ وقوله تعالى : «رجالٌ صدقوا ما عاهدوا الله عليه فمنهم من قضى نحبه ومنهم مَن ينتظر وما بدّلوا تبديلاً» الأحزاب - ۲۳ . على أنّ في القرآن ناسخاً ومنسوخاً ، ولا معنى لاجتماعهما في زمان بحسب النّزول .

وربّما أجيب عن الإشكال : أنّ المراد من نزول القرآن في شهر رمضان أنّ أوّل ما نزل منه نزل فيه . ويرد عليه : أنّ المشهور عندهم أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم إنّما بعث بالقرآن ، وقد بعث اليوم السابع والعشرين من شهر رجب وبينه وبين رمضان أكثر من ثلثين يوماً وكيف يخلو البعثة في هذه المدّة من نزول القرآن . على أنّ أوّل سورة اقرء باسم ربّك يشهد على أنّها أوّل سورة نزلت وأنّها نزلت بمصاحبة البعثة ، وكذا سورة المدثّر تشهد أنّها نزلت في أوّل الدّعوة وكيف كان فمن المستبعد جدّاً أن تكون أوّل آية

نزلت نازلة في شهر رمضان . على أنّ قوله تعالى : أُنزل فيه القرآن اه غير صريح الدّلالة على أنّ المراد بالقرآن أوّل نازل منه ولا قرينة تدلّ عليه في الكلام فحمله عليه تفسير من غير دليل . ونظير هذه الآية قوله تعالى : « والكتاب المبين إنّا أنزلناه في ليلة مباركة إنّا كنّا منذرين » الدخان ـ ٣ وقوله : « إنّا أنزلناه في ليلة القدر » القدر ـ ١ فإنّ ظاهر هذه الآيات لا يلائم كون المراد من إنزال القرآن أوّل إنزاله أو إنزال أوّل بعض من أبعاضه ولا قرينة في الكلام تدلّ على ذلك .

والّذي يعطيه التدبّر في آيات الكتاب أمر آخر فإنّ الآيات الناطقة بنزول القرآن في شهر رمضان أو في ليلة منه إنّما عبّرت عن ذلك بلفظ الإنزال الدالّ على الدفعة دون التنزيل كقوله تعالى : « شهر رمضان الّذي اُنزل فيه القرآن » البقرة ـ ١٨٥ وقوله تعالى : « حم . والكتاب المبين إنّا أنزلناه في ليلة مباركة » الدخان ـ ٣ وقوله تعالى : « إنّا أنزلناه في ليلة القدر » القدر ـ ١ . واعتبار الدفعة إمّا بلحاظ اعتبار المجموع في الكتاب أو البعض النازل منه كقوله تعالى : « كماء أنزلناه من السّماء » يونس ـ ٢٤ . فإنّ المطر إنّما ينزل تدريجاً لكنّ النظر ههنا معطوف إلى أخذه مجموعاً واحداً ، ولذلك عبّر عنه بالإنزال دون التنزيل وكقوله تعالى : « كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدّبّروا آياته » ص ـ ٢٩ ، وإمّا لكون الكتاب ذا حقيقة اُخرى وراء ما نفهمه بالفهم العاديّ الّذي يقضي فيه بالتفرّق والتفصيل والانبساط والتدريج هو المصحّح لكونه واحداً غير تدريجيّ ونازلاً بالإنزال دون التنزيل . و هذا الاحتمال الثاني هو اللائح من الآيات الكريمة كقوله تعالى : « كتاب اُحكمت آياته ثمّ فصّلت من لدن حكيم خبير » هود ـ ٢ فإنّ هذا الإحكام مقابل التفصيل ، والتفصيل هو جعله فصلاً فصلاً وقطعة وقطعة فالإحكام كونه بحيث لا يتفصّل فيه جزء من جزء ولا يتميّز بعض من بعض لرجوعه إلى معنى واحد لا أجزاء ولا فصول فيه ، والآية ناطقة بأنّ هذا التفصيل المشاهد في القرآن إنّما طرء عليه بعد كونه محكماً غير مفصّل .

وأوضح منه قوله تعالى : « ولقد جئناهم بكتاب فصّلناه على علم هدى ورحمة لقوم يؤمنون . هل ينظرون إلّا تأويله يوم يأتي تأويله يقول الّذين نسوه من قبل قد جائت

رسل ربّنا بالحقّ» الأعراف ـ ٥٢ وقوله تعالى : «وما كان هذا القرآن أن يفترى من دون الله ولكن تصديق الّذي بين يديه وتفصيل الكتاب لاريب فيه من ربّ العالمين. إلى أن قال :ـ بل كذّبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولمّا يأتهم تأويله» يونس ـ ٣٩ فإنّ الآيات الشّريفة و خاصّة ما في سورة يونس ظاهرة الدّلالة على أنّ التفصيل أمر طارٍ على الكتاب فنفس الكتاب شيء والتّفصيل الّذي يعرضه شيء آخر ، وأنّهم إنّما كذّبوا بالتّفصيل من الكتاب لكونهم ناسين لشيء يؤل إليه هذا التفصيل وغافلين عنه ، وسيظهر لهم يوم القيمة ويضطرّون إلى علمه فلا ينفعهم الندم ولات حين مناص . وفيها إشعار بأنّ أصل الكتاب تأويل تفصيل الكتاب .

وأوضح منه قوله تعالى : «حم والكتاب المبين إنّا جعلناه قرآناً عربيّاً لعلّكم تعقلون وإنّه في أُمّ الكتاب لدينا لعليّ حكيم» الزخرف ـ ٤ . فإنّه ظاهر في أنّ هناك كتاباً مبيناً عرض عليه جعله مقروّاً عربيّاً ، وإنّما أُلبس لباس القراءة والعربيّة ليعقله النّاس وإلّا فإنّه ـ وهو في أُمّ الكتاب ـ عندالله ، عليّ لا يصعد إليه العقول، حكيم لا يوجد فيه فصل وفصل . وفي الآية تعريف للكتاب المبين وأنّه أصل القرآن العربيّ المبين، وفي هذا المساق أيضاً قوله تعالى : «فلاأقسم بمواقع النجوم وإنّه لقسم لوتعلمون عظيم إنّه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يمسّه إلّا المطهّرون تنزيل من ربّ العالمين» الواقعة ـ ٨٠ . فإنّه ظاهر في أنّ للقرآن موقعاً هو في الكتاب المكنون لا يمسّه هناك أحد إلّاالمطهّرون من عبادالله وأنّ التنزيل بعده ، وأمّا قبل التنزيل فله موقع في كتاب مكنون عن الأغيار وهو الّذي عبّر عنه في آيات الزّخرف؛ بأُمّ الكتاب؛ وفي سورة البروج ؛ باللّوح المحفوظ ؛ حيث قال تعالى : «بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ» البروج ـ ٢٢، وهذا اللّوح إنّما كان محفوظاً لحفظه من ورود التغيّر عليه . ومن المعلوم أنّ القرآن المنزّل تدريجاً لا يخلو عن ناسخ ومنسوخ وعن التدّريج الّذي هو نحو من التبدّل ، فالكتاب المبين الّذي هو أصل القرآن وحكمه الخالي عن التفصيل أمر وراء هذا المنزّل ، وإنّما هذا بمنزلة اللباس لذاك .

ثم إنّ هذا المعنى أعني : كون القرآن في مرتبة التنزيل بالنسبة إلى الكتاب المبين

- ونحن نسمّيه بحقيقة الكتاب - بمنزلة اللباس من المتلبّس وبمنزلة المثال من الحقيقة و وبمنزلة المثَل من الغرض المقصود بالكلام هو المصحّح لأن يطلق القرآن أحياناً على أصل الكتاب كما في قوله تعالى: «بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ». إلى غير ذلك وهذا الّذي ذكرنا هو الموجب لأن يحمل قوله: شهر رمضان الّذي أُنزل فيه القرآن اه وقوله: إنّا أنزلناه في ليلة مباركة اه وقوله: إنّا أنزلناه في ليلة القدر اه على إنزال حقيقة الكتاب والكتاب المبين إلى قلب رسول الله ﷺ دفعة كما أُنزل القرآن المفصّل على قلبه تدريجاً في مدّة الدّعوة النبويّة.

وهذا هو الّذي يلوح من نحو قوله تعالى: «ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى إليك وحيه» طه - ١١٤ وقوله تعالى: «لا تحرّك به لسانك لتعجل به إنّ علينا جمعه وقرآنه فإذا قرأناه فاتّبع قرآنه ثمّ إنّ علينا بيانه» القيامة - ١٩. فإنّ الآيات ظاهرة في أنّ رسول الله ﷺ كان له علم بما سينزل عليه فنهي عن الاستعجال بالقرائة قبل قضاء الوحي. وسيأتي توضيحه في المقام اللائق به - إنشاء الله -.

وبالجملة فإنّ المتدبّر في الآيات القرآنيّة لا يجد مناصاً عن الاعتراف بدلالتها: على كون هذا القرآن المنزّل على النبيّ تدريجاً متّكئاً على حقيقة متعالية عن أن تدركها أبصار العقول العامّة أو تناولها أيدي الأفكار المتلوّثة بألواث الهوسات وقذارات المادّة، وأنّ ذلك الحقيقة اُنزلت على النبيّ إنزالاً فعلّمه الله بذلك حقيقة ما عناه بكتابه، و سيجيء بعض من الكلام المتعلّق بهذا المعنى في البحث عن التأويل والتنزيل في قوله تعالى: «هو الّذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات» آل عمران - ٧. فهذا ما يهدي إليه التدبّر ويدلّ عليه الآيات نعم أرباب الحديث، و الغالب من المتكلّمين و الحسّيّون من باحثي هذا العصر لمّا أنكروا أصالة ماوراء المادّة المحسوسة اضطرّوا إلى حمل هذه الآيات ونظائرها كالدّالّة على كون القرآن هدى ورحمة ونوراً و روحاً و مواقع النّجوم وكتاباً مبيناً، وفي لوح محفوظ، ونازلاً من عند الله، وفي صحف مطهّرة إلى غير ذلك من الحقائق على أقسام الاستعارة و المجاز فعاد بذلك القرآن شعراً منثوراً.

ولبعض الباحثين كلام في معنى نزول القرآن في شهر رمضان :

قال : ما محصّله : إنّه لاريب أن بعثة النبيّ صلى الله عليه وآله كان مقارناً لنزول أوّل ما نزل من القرآن وأمره صلى الله عليه وآله بالتبليغ والإنذار، ولاريب أنّ هذه الواقعة إنّما وقعت بالّليل لقوله تعالى : « إنّا أنزلناه في ليلة مباركة إنّا كنّا منذرين » الدخان ـ ٢ . و لاريب أنّ الليلة كانت من ليالي شهر رمضان لقوله تعالى : «شهر رمضان الّذي اُنزل فيه القرآن» البقرة ـ ١٨٥ .

وجملة القرآن وإن لم تنزل في تلك الليلة لكن لمّا نزلت سورة الحمد فيها ، وهي تشتمل على جمل معارف القرآن فكان كأنّ القرآن نزل فيها جميعاً فصحّ أن يقال : أنزلناه في ليلة (على أنّ القرآن يطلق على البعض كما يطلق على الكلّ بل يطلق القرآن على سائر الكتب السماويّة أيضاً كالتوراة والإنجيل والزبور باصطلاح القرآن)

قال : وذلك : أنّ أوّل ما نزل من القرآن قوله تعالى : اقرء باسم ربّك الخ ، نزل ليلة الخامس والعشرين من شهر رمضان ، نزل والنبيّ صلى الله عليه وآله قاصد دار خديجة في وسط الوادي يشاهد جبرئيل فأوحى إليه : قوله تعالى: إقرء باسم ربّك الّذي خلق الخ ، ولمّا تلقّى الوحى خطر بباله أن يسئله : كيف يذكر اسم ربّه فترائى له و علّمه بقوله : بسم الله الرحمن الرحيم . الحمدلله ربّ العالمين إلى آخر سورة الحمد ثمّ علّمه كيفيّة الصلوة ثمّ غاب عن نظره فصحا النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم ولم يجد ممّا كان يشاهده أثراً إلّا ما كان عليه من التعب الّذي عرضه من ضغطة جبرئيل حين الوحى فأخذ في طريقه و هو لا يعلم أنّه رسول من الله إلى الناس ، مأمور بهدايتهم ثمّ لمّا دخل البيت نام ليلته من شدّة التعب فعاد إليه ملك الوحى صبيحة تلك الليلة و أوحى إليه قوله تعالى : « يا أيّها المدّثّر قم فأنذر الآيات » المدّثر ـ ٢.

قال : فهذا هو معنى نزول القرآن في شهر رمضان ومصادفة بعثته لليلة القدر. وأمّا ما يوجد في بعض كتب الشيعة من أنّ البعثة كانت يوم السابع والعشرين من شهر رجب فهذه الأخبار على كونها لاتوجد إلّافي بعض كتب الشيعة الّتي لايسبق تاريخ تأليفها أوائل القرن الرابع من الهجرة مخالفة للكتاب كما عرفت .

قال : وهناك روايات أخرى في تأييد هذه الأخبار تدل على أن معنى نزول القرآن في شهر رمضان : أنه نزل فيه قبل بعثة النبي من اللوح المحفوظ إلى البيت المعمور وأملاه جبرئيل هناك على الملائكة حتى ينزل بعد البعثة على رسول الله . وهذه أوهام خرافية دست في الأخبار مردودة أولاً بمخالفة الكتاب ، و ثانياً أن مراد القرآن باللوح المحفوظ هو عالم الطبيعة و بالبيت المعمور هو كرة الأرض لعمرانه بسكون الإنسان فيه ، انتهى ملخصاً .

ولست أدري أي جملة من جمل كلامه - على فساده بتمام أجزائه - يقبل الإصلاح حتى تنطبق على الحق والحقيقة بوجه ؟ فقد اتسع الخرق على الراتق .

ففيه **أولا** : أن هذا التقول العجيب الذي تقوله في البعثة و نزول القرآن أول ما نزل وأنه صلى الله عليه وآله وسلم نزل عليه : إقرء باسم ربك ، وهو في الطريق ، ثم نزلت عليه سورة الحمد ثم علم الصلوة ، ثم دخل البيت و نام تعباناً ، ثم نزلت عليه سورة المدثر صبيحة الليلة فأمر بالتبليغ ، كل ذلك تقول لادليل عليه لا آية محكمة ولاسنة قائمة ، وإنما هي قصة تخيلية لاتوافق الكتاب ولاالنقل على ماسيجيء .

و ثانياً : أنه ذكر أن من المسلم أن البعثة و نزول القرآن والأمر بالتبليغ مقارنة زماناً ثم فسر ذلك بأن النبوة ابتدئت بنزول القرآن ، وكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم نبياً غير رسول ليلة واحدة فقط ثم في صبيحة الليلة أعطي الرسالة بنزول سورة المدثر ؛ ولايسعه أن يستند في ذلك إلى كتاب ولاسنة ، وليس من المسلم ذلك . أما السنة فلأن لازم ماطعن به في جوامع الشيعة بتأخر تأليفها عن وقوع الواقعة عدم الاعتماد على شيء من جوامع الحديث مطلقاً إذ لاشيء من كتب الحديث مما ألفته العامة أوالخاصة إلا و تأليفه متأخر عن عصر النبي صلى الله عليه وآله وسلم قرنين فصاعداً فهذا في السنة ، والتاريخ - على خلوه من هذه التفاصيل - حاله أسوء والدس الذي رمي به الحديث متطرق إليه أيضاً .

وأما الكتاب فقصور دلالته على ما ذكره أوضح وأجلى بل دلالته على خلاف ما ذكره وتكذيب ما تقوله ظاهرة فإن سورة اقرء باسم ربك - و هي أول سورة نزلت على النبي صلى الله عليه وآله على ما ذكره أهل النقل ، ويشهد به الآيات الخمس التي في صدرها و

لم يذكر أحداً نّها نزلت قطعات ولا أقلّ من احتمال نزولها دفعة - مشتملة على أنّه صلى الله عليه وآله وسلم كان يصلّي بمرئى من القوم وأنّه كان منهم من ينهاه عن الصلوة ويذكر أمره في نادي القوم (ولا ندري كيف كانت هذه الصلوة الّتي كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يتقرّب بها إلى ربّه في نادي أمره إلاّ ما تشتمل عليه هذه السورة من أمر السجدة). قال تعالى فيها: «أرأيت الّذي ينهى عبداً إذا صلّى أرأيت إن كان على الهدى أو أمر بالتقوى أرأيت إن كذّب وتولّى ألم يعلم بأنّ الله يرى كلّا لئن لم ينته لنسفعاً بالناصية ناصية كاذبة خاطئة فليدع ناديه سندع الزبانية» العلق- ١٨. فالآيات كما ترى ظاهرة في أنّه كان هناك من ينهى مصلّياً عن الصلوة، و يذكر أمره في النادي، ولا ينتهي عن فعاله، و قد كان هذا المصلّي هو النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم بدليل قوله تعالى بعد ذلك: «كلّا لا تطعه» العلق - ١٩.

فقد دلّت السورة على أن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم كان يصلّي قبل نزول أوّل سورة من القرآن. وقد كان على الهدى و ربّما أمر بالتقوى، و هذا هو النّبوة و لم يسمّ أمره ذلك انذاراً، فكان صلى الله عليه وآله وسلم نبيّاً وكان يصلّي ولمّا ينزل عليه قرآن ولا نزلت بعد عليه سورة الحمد ولمّا يؤمر بالتبليغ.

وأما سورة الحمد فإنّها نزلت بعد ذلك بزمان، ولو كان نزولها عقيب نزول سورة العلق بلا فصل عن خطور في قلب رسول الله صلى الله عليه وآله كما ذكره هذا الباحث لكان حقّ الكلام أن يقال: قل بسم الله الرّحمن الرّحيم. الحمد لله ربّ العالمين إلخ أو يقال: بسم الله الرّحمن قل: الحمد لله ربّ العالمين إلخ ولكان من الواجب أن يختم الكلام في قوله تعالى: مالك يوم الدين لخروج بقيّة الآيات عن الغرض كما هو الأليق ببلاغة القرآن الشريف.

نعم وقع في سورة الحجر- وهي من السور المكّيّة كما يدلّ عليه مضامين آياتها، وسيجيء بيانه - قوله تعالى: «ولقد آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم» الحجر - ٨٧. والمراد بالسبع المثاني سورة الحمد وقد قوبل بها القرآن العظيم وفيه تمام التجليل لشأنها والتعظيم لخطرها لكنّها لم تعدّ قرآناً بل سبعاً من آيات القرآن و جزءاً منه بدليل قوله تعالى: «كتاباً متشابهاً مثاني الآية» الزمر- ٢٣.

ومع ذلك فاشتمال السورة على ذكر سورة الحمد يدلّ على سبق نزولها نزول سورة الحجر، والسورة مشتملة أيضاً على قوله تعالى: «فاصدع بما تؤمر وأعرض عن المشركين إنّا كفيناك المستهزئين الآيات» الحجر - ٩٥. ويدلّ ذلك على أنّ رسول الله ﷺ كان قد كفّ عن الإنذار مدّة ثمّ أمر به ثانياً بقوله تعالى: فاصدع.

وأمّا سورة المدّثّر وما تشتمل عليه من قوله: قم فأنذر» المدّثّر - ٢ فإن كانت السورة نازلة بتمامها دفعة كان حال هذه الآية: قم فأنذر حال قوله تعالى: فاصدع بما تؤمر الآية لاشتمال هذه السورة أيضاً على قوله تعالى: «ذرني ومن خلقت وحيداً إلى آخر الآيات» المدّثّر-١١، وهي قريبة المضمون من قوله في سورة الحجر: وأعرض عن المشركين إلخ، وإن كانت السورة نازلة نجوماً فظاهر السياق أنّ صدرها قد نزل في بدء الرسالة.

وثالثاً: أنّ قوله: إنّ الروايات الدالّة على نزول القرآن في ليلة القدر من اللوح المحفوظ إلى البيت المعمور جملة واحدة قبل البعثة ثمّ نزول الآيات نجوماً على رسول الله أخبار مجعولة خرافيّة لمخالفتها الكتاب وعدم استقامة مضمونها، وأنّ المراد باللوح المحفوظ هو عالم الطبيعة، وبالبيت المعمور كرة الأرض خطأ وفرية.

أمّا اولا: فلأنّه لا شيء من ظاهر الكتاب يخالف هذه الأخبار على ما عرفت.

وأمّا ثانيا: فلأنّ الأخبار خالية عن كون النزول الجمليّ قبل البعثة بل الكلمة ممّا أضافها هو إلى مضمونها من غير تثبّت.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ قوله: إنّ اللوح المحفوظ هو عالم الطبيعة تفسير شنيع- وإنّه اُضحوكة- وليت شعري: ما هو الوجه المصحّح -على قوله- لتسمية عالم الطبيعة في كلامه تعالى لوحاً محفوظاً؟ أذلك لكون هذا العالم محفوظاً عن التغيّر والتحوّل؟ فهو عالم الحركات سيّال الذات متغيّر الصفات! أو لكونه محفوظاً عن الفساد تكويناً أو تشريعاً؟ فالواقع خلافه! أو لكونه محفوظاً عن اطّلاع غير أهله عليه؟ كما يدلّ عليه: قوله تعالى: «إنّه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يمسّه إلّا المطهّرون» الواقعة-٧٩ فإدراك المدركين فيه على السواء!

وبعد اللّتيّا والّتي: لم يأت هذا الباحث في توجيه نزول القرآن في شهر رمضان

بوجه محصّل يقبله لفظ الآية ، فإنّ حاصل توجيهه : أنّ معنى : اُنزل فيه القرآن : كأنّما اُنزل فيه القرآن ، ومعنى : إنّا أنزلناه في ليلة : كأنّا أنزلناه في ليلة . وهذا شيء لا يحتمله اللغة والعرف لهذا السياق !

ولو جاز لقائل أن يقول : نزل القرآن ليلة القدر على رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم لنزول سورة الفاتحة المشتملة على جمل معارف القرآن جاز أن يقال : إنّ معنى نزول القرآن نزوله جملة واحدة ، أي نزول إجمال معارفه على قلب رسول الله من غير مانع يمنع كما مرّ بيانه سابقاً .

وفي كلامه جهات اُخرى من الفساد تركنا البحث عنها لخروجه عن غرضنا في المقام .

قوله تعالى : هدى للناس وبيّنات من الهدى والفرقان اه ، الناس ـ وهم الطبقة الدانية من الإنسان الّذين سطح فهمهم المتوسّط أنزل السطوح ـ يكثر إطلاق هذه الكلمة في حقّهم ، كما قال تعالى : « ولكنّ أكثر الناس لا يعلمون » الروم ـ ٣٠ وقال تعالى : « وتلك الأمثال نضربها للناس ومايعقلها إلّا العالمون » العنكبوت ـ ٤٣ وهؤلاء أهل التقليد لا يسعهم تميّز الاُمور المعنويّة بالبيّنة والبرهان ، ولا فرق الحقّ من الباطل بالحجّة إلّا بمبيّن يبيّن لهم وهاد يهديهم ، والقرآن هدى لهم ونعم الهدى ، وأمّا الخاصّة المستكملون في ناحيتي العلم والعمل ، المستعدّون للاقتباس من أنوار الهداية الإلهيّة والركون إلى فرقان الحق فالقرآن بيّنات وشواهد من الهدى والفرقان في حقّهم فهو يهديهم إليه ويميّز لهم الحقّ ويبيّن لهم كيف يميّز . قال تعالى : يهدي به الله من اتّبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور ويهديهم إلى صراط مستقيم » المائدة ـ ١٨ .

ومن هنا يظهر وجه التقابل بين الهدى والبيّنات من الهدى ، وهو التقابل بين العامّ والخاصّ فالهدى لبعض والبيّنات من الهدى لبعض آخر .

قوله تعالى : فمن شهد منكم الشهر فليصمه اه ، الشهادة هي الحضور مع تحمّل العلم من جهته ، وشهادة الشّهر إنّما هو ببلوغه والعلم به ، ويكون بالبعض كما يكون بالكلّ . وأمّا كون المراد بشهود الشهر رؤية هلاله وكون الإنسان بالحضر مقابل السفر فلا

دليل عليه إلّا من طريق الملازمة في بعض الأوقات بحسب القرائن ، ولا قرينة في الآية .

قوله تعالى : ومن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدّة من أيّام أخر اه ، إيراد هذه الجملة في الآية ثانياً ليس من قبيل التكرار للتأكيد ونحوه لما عرفت أنّ الآيتين السابقتين مع ما تشتملان عليه مسوقتان للتوطئة والتمهيد دون بيان الحكم وأنّ الحكم هو الّذي بيّن في الآية الثالثة فلا تكرار .

قوله تعالى : يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولتكملوا العدّة اه ، كأنّه بيان لمجموع حكم الاستثناء : وهو الإفطار في شهر رمضان لمكان نفي العسر ، وصيام عدّة من أيّام أُخر لمكان وجوب إكمال العدّة . واللام في قوله : لتكملوا العدّة اه للغاية ، و هو عطف على قوله : يريد اه لكونه مشتملاً على معنى الغاية ، والتّقدير وإنّما أمرناكم بالإفطار والقضاء لنخفّف عنكم ولتكملوا العدّة ، ولعلّ إيراد قوله : ولتكملوا العدّة هو الموجب لإسقاط معنى قوله : وعلى الّذين يطيقونه فدية طعام ومسكين اه عن هذه الآية مع تفهّم حكمه بنفي العسر وذكره في الآية السابقة .

قوله تعالى : ولتكبّروا الله على ما هديكم لعلّكم تشكرون اه ، ظاهر الجملتين على ما يشعر به لام الغاية أنّهما لبيان الغاية غاية أصل الصيام دون حكم الاستثناء فإنّ تقييد قوله : شهر رمضان بقوله : الّذي أُنزل فيه القرآن إلى آخره مشعر بنوع من العليّة وارتباط فرض صيام شهر رمضان بنزول القرآن هدى للنّاس وبيّنات من الهدى والفرقان فيعود معنى الغاية إلى أنّ التلبّس بالصّوم لإظهار كبريائه تعالى بما نزّل عليهم القرآن وأعلن ربوبيّته وعبوديّتهم ، وشكر له بما هداهم إلى الحقّ ، وفرّق لهم بكتابه بين الحقّ و الباطل . ولمّا كان الصّوم إنّما يتّصف بكونه شكراً لنعمه إذا كان مشتملاً على حقيقة معنى الصّوم وهو الإخلاص لله سبحانه في التنزّه عن ألواث الطّبيعة والكفّ عن أعظم مشتهيات النّفس بخلاف اتّصافه بالتكبير لله فإنّ صورة الصّوم والكفّ سواء اشتمل على إخلاص النيّة أو لم يشتمل يدلّ على تكبيره تعالى وتعظيمه فرّق بين التكبير والشّكر فقرن الشكر بكلمة التّرجّي دون التكبير فقال : ولتكبّروا الله على ما هداكم ولعلّكم تشكرون كما قال : في أوّل الآيات : لعلّكم تتّقون .

﴿ بحث روائي ﴾

في الحديث القدسيّ ، قال الله تعالى : الصّوم لي وأنا اُجزي به

اقول : وقد رواه الفريقان على اختلاف يسير ، والوجه في كون الصّوم لله سبحانه أنّه هو العبادة الوحيدة الّتي تألّفت من النفى ، وغيره كالصلوة والحجّ وغيرهما متألّف من الإثبات أولا يخلو من الإثبات ، والفعل الوجوديّ لا يتمحّض في إظهار عبوديّة العبد ولا ربوبيّة الربّ سبحانه ، لأنّه لا يخلو عن شوب النّقص الماديّ وآفة المحدوديّة وإثبات الإنّيّة ويمكن أن يجعل لغيره تعالى نصيب فيه : كما في موارد الرياء والسمعة والسجدة لغيره بخلاف النفى الّذي يشتمل عليه الصوم بالتعالي عن الإخلاد إلى الأرض والتنزّه بالكفّ عن شهوات النفس فإنّ النفى لا نصيب لغيره تعالى فيه لكونه أمراً بين العبد والرّبّ لا يطّلع عليه بحسب الطبع غيره تعالى . وقوله أنا اُجزي به اه إن كان بصيغة المعلوم كان دالّا على أنّه لا يوسّط في إعطاء الأجر بينه وبين الصّائم أحداً كما أنّ العبد تى بما ليس بينه وبين ربّه في الاطّلاع عليه أحد نظير ماورد : انّ الصّدقة إنّما يأخذها الله من غير توسيطه أحداً اه . قال تعالى : «ويأخذ الصدقات» التوبة ـ ١٠٥ وإن كان بصيغة المجهول كان كناية عن أنّ أجر الصائم القرب منه تعالى .

وفي الكافي عن الصادق عليه السلام : كان رسول الله أوّل ما بعث يصوم حتّى يقال : ما يفطر ، ويفطر حتّى يقال : ما يصوم ، ثمّ ترك ذلك وصام يوماً وأفطر يوماً وهو صوم داود ، ثمّ ترك ذلك وصام الثلثة الأيّام الغرّ ، ثمّ ترك ذلك وفرّقها في كلّ عشرة يوماً خميسين بينهما أربعاء فقبض صلى الله عليه وآله وهو يعمل ذلك .

وعن عبسة العابد ، قال : قبض رسول الله على صيام شعبان ورمضان وثلثة أيّام من كلّ شهر .

اقول : والأخبار من طرق أهل البيت كثيرة في ذلك وهو الصّوم المسنون الّذي كان يصومه النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم ما عدا صوم رمضان .

وفي تفسير العيّاشيّ عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى : يا أيّها الّذين آمنوا كتب

عليكم الصيام ، قال : هي للمؤمنين خاصّة .

وعن جميل ، قال : سئلت الصادق عليه السلام عن قول الله تعالى : كتب عليكم القتال ، يا يّها الّذين آمنوا كتب عليكم الصّيام . قال : فقال : هذه كلّها يجمع الضلاّل والمنافقين وكلّ من أقرّ بالدعوة الظاهرة .

وفي الفقيه عن حفص قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام ، يقول إنّ شهر رمضان لم يفرض الله صيامه على أحد من الاُمم قبلنا فقلت له : فقول الله عزّ وجلّ : يا أيّها الّذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الّذين من قبلكم ؟ قال : إنّما فرض الله شهر رمضان على الأنبياء دون الاُمم ففضّل الله هذه الاُمّة وجعل صيامه فرضاً على رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم وعلى اُمّته .

اقول : والرّواية ضعيفة بإسميعيل بن محمّد في سنده ، وقد روي هذا المعنى مرسلاً عن العالم عليه السلام وكأنّ الروايتين واحدة . وعلى أيّ حال فهي من الآحاد وظاهر الآية لا يساعد على كون المراد من قوله تعالى : كما كتب على الّذين من قبلكم اه الأنبياء خاصّة ولو كان كذلك ـ والمقام مقام التوطئة والتمهيد والتحريص والترغيب ـ كان التصريح باسمهم أولى من الكناية و أوقع والله العالم .

وفي الكافي عمّن سأل الصّادق عليه السلام عن القرآن والفرقان أهما شيئان أو شيء واحد ؟ فقال : القرآن جملة الكتاب والفرقان الحكم الواجب العمل به .

وفي الجوامع عنه عليه السلام : الفرقان كلّ آية محكمة في الكتاب .

وفي تفسيري العيّاشيّ والقمّيّ عنه عليه السلام الفرقان هو كلّ أمر محكم في القرآن ، والكتاب هو جملة القرآن الّذي يصدّق فيه من كان قبله من الأنبياء .

اقول : واللّفظ يساعد على ذلك ، وفي بعض الأخبار أنّ رمضان اسم من أسماء الله تعالى فلا ينبغي أن يقال : جاء رمضان وذهب بل شهر رمضان الحديث ، وهو واحد غريب في بابه . وقد نقل هذا الكلام عن قتادة أيضاً من المفسّرين .

والأخبار الواردة في عدّ أسمائه تعالى خال عن ذكر رمضان ، على أنّ لفظ رمضان من غير تصديره بلفظ شهر و كذا رمضانان بصيغة التثنية كثير الورود في الروايات المنقولة عن النبيّ و عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام بحيث يستبعد جدّاً

نسبة التجريد إلى الراوي.

و في تفسير العيّاشيّ عن الصّباح بن نباتة قال: قلت: لأبي عبد الله عليه السلام إنّ ابن أبي يعفور، أمرني أن أسئلك عن مسائل فقال: وماهي؟ قلت: يقول لك: إذا دخل شهر رمضان وأنا في منزلي ألي أن أسافر؟ قال: إنّ الله يقول: فمن شهد منكم الشهر فليصمه فمن دخل عليه شهر رمضان وهو في أهله فليس له أن يسافر إلّا لحجّ أو عمرة أو في طلب مال يخاف تلفه.

اقول: وهو استفادة لطيفة لحكم استحبابيّ بالأخذ بالإطلاق.

وفي الكافي عن عليّ بن الحسين عليه السلام قال: فأمّا صوم السفر والمرض فإنّ العامّة قد اختلفت في ذلك فقال: قوم يصوم: وقال: آخرون: لايصوم وقال: قوم إن شاء صام وإن شاء أفطر، وأمّا نحن فنقول: يفطر في الحالين جميعاً فإن صام في السّفر أو في حال المرض فعليه القضاء فإنّ الله عزّ وجلّ يقول: فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدّة من أيّام أُخر.

اقول: ورواه العيّاشيّ أيضاً.

وفي تفسير العيّاشيّ عن الباقر عليه السلام في قوله فمن شهد منكم الشّهر فليصمه قال عليه السلام: ماأبينها لمن عقلها، قال: من شهد رمضان فليصمه ومن سافر فيه فليفطر.

اقول: والأخبار عن أئمّة أهل البيت في تعيّن الإفطار على المريض والمسافر كثيرة ومذهبهم ذلك، وقد عرفت دلالة الآية عليه.

وفي تفسير العيّاشيّ أيضاً عن أبي بصير قال: سألته عن قول الله: وعلى الّذين يطيقونه فدية طعام مسكين. قال: الشيخ الكبير الّذي لايستطيع والمريض.

وفي تفسيره أيضاً عن الباقر عليه السلام في الآية، قال: الشيخ الكبير والّذي يأخذه العطاش.

وفي تفسيره أيضاً عن الصادق عليه السلام قال: المرأة تخاف على ولدها والشيخ الكبير.

اقول: والروايات فيه كثيرة عنهم عليهم السلام والمراد بالمريض في رواية أبي بصير المريض في ساير أيّام السّنة غير أيّام شهر رمضان ممّن لايقدر على عدّة من أيّام أُخر فإنّ

المريض في قوله تعالى : فمن كان منكم مريضاً اه لا يشمله وهو ظاهر ، والعطاش مرض العطش .

وفي تفسيره أيضاً عن سعيد عن الصادق عليه السلام قال : إنّ في الفطر تكبيراً . قلت : ما التكبير إلّا في يوم النّحر . قال : فيه تكبير ولكنّه مسنون في المغرب والعشاء والفجر والظهر والعصر وركعتي العيد .

وفي الكافي عن سعيد النقّاش قال : قال : أبوعبدالله لي في ليلة الفطر تكبيرة و لكنّه مسنون . قال : قلت : وأين هو ؟ قال : في ليلة الفطر في المغرب والعشاء الآخرة وفي صلوة الفجر وفي صلوة العيد ثمّ يقطع . قال : قلت : كيف أقول ؟ قال : تقول الله أكبر. ألله أكبر .لا إله إلّا الله والله أكبر. الله أكبر على ماهدانا. وهو قول الله ولتكملوا العدّة يعني الصّلوة ولتكبّروا الله على ماهداكم والتكبير أن تقول : الله أكبر. لا إله إلّا الله والله أكبر. ولله الحمد . قال : وفي رواية التكبير الآخر أربع مرّات .

اقول : اختلاف الرّوايتين في إثبات الظهرين وعدمه يمكن أن يحمل على مراتب الاستحباب وقوله عليه السلام : يعني الصّلوة لعلّه يريد : أنّ المعنى ولتكملوا العدّة أى عدّة أيّام الصّوم بصلوة العيد ولتكبّروا الله مع الصلوات على ماهديكم ، وهو غير مناف لما ذكرناه من ظاهر معنى قوله : ولتكبّروا الله على ماهديكم اه فإنّه استفادة حكم استحبابيّ من مورد الوجوب نظير ما مرّ في قوله تعالى : فمن شهد منكم الشهر فليصمه اه : من استفادة كراهة الخروج إلى السّفر في الشّهر لمن شهد الليلة الأولى منه هذا . و اختلاف آخر التكبيرات في الموضعين من الرّواية الأخيرة يؤيّد ماقيل : إنّ قوله : و لتكبّروا الله على ما هديكم اه بتضمين التّكبير معنى الحمد ولذلك عديّ بعلى .

وفي تفسير العيّاشيّ عن ابن أبي عمير عن الصّادق عليه السلام قال : قلت له ، جعلت فداك مايتحدّث به عندنا أنّ النّبيّ صلى الله عليه وآله صام تسعة وعشرين أكثر ممّا صام ثلثين أحقّ هذا ؟ قال ماخلق الله من هذا حرفاً فماصام النبي صلى الله عليه وآله إلّا ثلثين لأنّ الله يقول : ولتكملوا العدّة فكان رسول الله ينقصه .

اقول : قوله : فكان رسول الله في مقام الاستفهام الإنكاريّ ، والرواية تدلّ على

ماقدّمناه : أنّ ظاهر التّكميل تكميل شهر رمضان .

وفي محاسن البرقيّ عن بعض أصحابنا رفعه في قوله : ولتكبّروا الله على ماهداكم قال : التّكبير التعظيم ، والهداية الولاية .

اقول : وقوله : والهداية الولاية من باب الجرى وبيان المصداق ، و يمكن أن يكون من قبيل مايسمّى تأويلاً كما ورد في بعض الرّوايات أنّ اليسر هو الولاية ، و العسر الخلاف وولاية أعداء الله .

وفي الكافي عن حفص بن الغياث عن أبي عبدالله ، قال: سئلته عن قول الله عزّ وجلّ : شهر رمضان الّذي أُنزل فيه القرآن وإنّما نزل في عشرين بين أوّله و آخره فقال أبوعبدالله : نزل القرآن جملة واحدة في شهر رمضان إلى البيت المعمور ثمّ نزل في طول عشرين سنة ثمّ قال : قال النبيّ صلى الله عليه وآله : نزلت صحف إبراهيم في أوّل ليلة من شهر رمضان . و اُنزلت التوراة لستّ مضين من شهر رمضان واُنزل الزبور لثمان عشرة خلون من شهر رمضان واُنزل القرآن في ثلث وعشرين من شهر رمضان .

اقول : ما راوه عليه السلام عن النّبيّ رواه السيوطيّ في الدرّ المنثور بعدّة طرق عن واثلة بن الأسقع عن النبيّ .

وفي الكافي والفقيه عن يعقوب قال سمعت رجلاً يسأل أباعبد الله عن ليلة القدر فقال أخبرني عن ليلة القدر كانت أوتكون في كلّ سنة ؟ فقال أبوعبدالله عليه السلام لورفعت ليلة القدر لرفع القرآن .

وفي الدرّ المنثور عن ابن عبّاس ، قال : شهر رمضان واللّيلة المباركة وليلة القدر فإن ليلة القدر هي اللّيلة المباركة وهي في رمضان نزل القرآن جملة واحدة من الذّكر إلى البيت المعمور وهو موقع النّجوم في السماء الدّنيا حيث وقع القرآن ثمّ نزل على محمد صلى الله عليه وآله بعد ذلك في الأمر والنّهى وفي الحروب رسلاً رسلاً .

اقول : وروي هذا المعنى عن غيره أيضاً كسعيد بن جبير ويظهر من كلامه أنّه إنّما استفاد ذلك من الآيات القرآنيّة كقوله تعالى : « والذكر الحكيم » آل عمران ـ ٥٨ وفي قوله تعالى : «وكتاب مسطور في رقّ منشور والبيت المعمور والسّقف المرفوع »

الطور - ٥ وقوله تعالى: «فلا أقسم بمواقع النجوم وإنه لقسم لو تعلمون عظيم إنه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يمسه إلا المطهرون» الواقعة - ٧٩ وقوله تعالى: «وزينا السماء الدنيا بمصابيح وحفظاً» حم السجدة - ١٢ وجميع ذلك ظاهر إلا ما ذكره في مواقع وأنه السماء الأولى و موطن القرآن فإن فيه خفاء، والآيات من سورة الواقعة غير واضحة الدلالة على ذلك. وقد ورد من طرق أهل البيت أن البيت المعمور في السماء. وسيجيء الكلام فيه في محله إنشاء الله تعالى. ومما يجب أن يعلم أن الحديث كمثل القرآن في اشتماله على المحكم والمتشابه، والكلام على الإشارة والرمز شايع فيه، ولاسيما في أمثال هذه الحقائق: من اللوح و القلم و الحجب و السماء و البيت المعمور والبحر المسجور. فمما يجب المباحث أن يبذل جهده في الحصول على القرآئن



٭ ٭ ٭

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ (١٨٦)

﴿ بيان ﴾

قوله تعالى وإذا سألك عبادي عنّي فإنّي قريب أُجيب دعوة الدّاع إذا دعان اه أحسن بيان لما اشتمل عليه من المضمون وأرقّ أُسلوب وأجمله فقد وضع أساسه على التكلّم وحده دون الغيبة ونحوها ، و فيه دلالة على كمال العناية بالأمر ، ثمّ قوله : عبادي اه ولم يقل : الناس وماأشبهه يزيد في هذه العناية ، ثمّ حذف الواسطة في الجواب حيث قال : فإنّي قريب ولم يقل : فقل : إنّه قريب ، ثمّ التأكيد بإنّ ، ثمّ الإتيان بالصفة دون الفعل الدالّ على القرب ليدلّ على ثبوت القرب ودوامه ، ثمّ الدلالة على تجدّد الإجابة و استمرارها حيث أتى بالفعل المضارع الدالّ عليهما ، ثمّ تقييده الجواب أعني قوله : أُجيب دعوة الداع بقوله : إذا دعان اه . وهذا القيد لايزيد على قوله : دعوة الداع المقيّد به شيئاً بل هو عينه ، وفيه دلالة على أنّ دعوة الدّاعي مجابة من غير شرط و قيد كقوله تعالى : « أُدعوني أستجب لكم » المؤمن - ٦٠ فهذه سبع نكات في الآية تنبئ بالاهتمام في أمر استجابة الدّعاء والعناية بها، مع كون الآية قد كرّر فيها -على إيجازها- ضمير المتكلّم سبع مرّات ، وهي الآية الوحيدة في القرآن على هذا الوصف .

والدّعاء والدّعوة توجيه نظر المدعوّ نحو الداعي ، والسّؤال جلب فائدة أو درّ من المسؤل يرفع به حاجة السائل بعد توجيه نظره ، فالسؤال بمنزلة الغاية من الدّعاء وهو المعنى الجامع لجميع موارد السؤال كالسؤال لرفع الجهل والسؤال بمعنى الحساب و السؤال بمعنى الاستدرار وغيره .

ثمّ إنّ العبوديّة كما مرّ سابقاً هي المملوكيّة ولا كلّ مملوكيّة بل مملوكيّة الإنسان فالعبد هو من الإنسان أو كلّ ذي عقل و شعور كما في الملك المنسوب إليه تعالى .

وملكه تعالى يغاير ملك غيره مغايرة الجدّ مع الدّعوى والحقيقة مع المجاز فانّه تعالى يملك عباده ملكاً طلقاً محيطاً بهم لا يستقلّون دونه في أنفسهم ولا ما يتبع أنفسهم من الصفات والأفعال وساير ماينسب إليهم من الأزواج والأولاد والمال والجاه وغيرها، فكلّ مايملكونه من جهة إضافته إليهم بنحو من الأنحاء كما في قولنا: نفسه، وبدنه، وسمعه، وبصره، وفعله، وأثره، وهي أقسام الملك بالطبع والحقيقة وقولنا: زوجه وماله وجاهه وحقّه، -وهي أقسام الملك بالوضع والاعتبار- إنّما يملكونه باذنه تعالى في استقرار النسبة بينهم وبين ما يملكون أيّاًما كان وتمليكه فالله عزّ اسمه هو الّذي أضاف نفوسهم وأعيانهم إليهم ولو لم يشاء لم يضف فلم يكونوا من رأس، وهو الّذي جعل لهم السمع والأبصار والأفئدة، وهو الّذي خلق كلّشيء وقدّره تقديراً

فهو سبحانه الحائل بين الشيئ ونفسه، وهو الحائل بين الشيء وبين كلّ مايقارنه: من ولد أوزوج أوصديق أومال أوجاه أوحقّ فهو أقرب إلى خلقه من كلّشيء مفروض فهو سبحانه قريب على الإطلاق كما قال تعالى: «ونحن أقرب إليه منكم ولكن لاتبصرون» الواقعة - ٨٥. وقال تعالى: «ونحن أقرب إليه من حبل الوريد» ق - ١٦ وقال تعالى «إنّ الله يحول بين المرء وقلبه» الأنفال - ٢٤، والقلب هو النفس المدركة.

وبالجملة فملكه سبحانه لعباده ملكاً حقيقيّاً وكونهم عباداً له هو الموجب لكونه تعالى قريباً منهم على الإطلاق وأقرب إليهم من كلّ شيء عند القياس وهذا الملك الموجب لجواز كلّ تصرّف شاء كيفما شاء من غير دافع ولا مانع يقضي أنّ لله سبحانه أن يجيب أيّ دعاء دعى به أحد من خلقه ويرفع بالإعطاء والتصرّف حاجته الّتي سأله فيها فإنّ الملك عامّ، والسلطان والإحاطة واقعتان على جميع التقادير من غير تقيّد بتقدير دون تقدير لا كما يقوله اليهود: إنّ الله لمّا خلق الأشياء وقدّر التقادير تمّ الأمر، وخرج زمام التصرّف الجديد من يده بما حتمه من القضاء، فلا نسخ ولا بداء ولا استجابة لدعاء لأنّ الأمر مفروغ عنه. ولا كما يقوله جماعة من هذه الاُمّة: أن لاصنع لله في أفعال عباده وهم القدريّة الّذين سمّاهم رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم مجوس هذه الاُمّة فيما رواه الفريقان من قوله صلّى الله عليه وآله وسلّم: القدريّة مجوس هذه الاُمّة.

بل الملك لله سبحانه على الإطلاق ولا يملك شيء شيئاً إلّا بتمليك منه سبحانه و إذن فما شائه وملكه وأذن في وقوعه يقع ، ومالم يشاء ولم يملّك ولم يأذن فيه لا يقع و إن بذل في طريق وقوعه كلّ جهد وعناية . قال تعالى : « يا أيّها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغنى » الفاطر-١٥ .

فقد تبيّن : أن قوله تعالى : و إذا سألك عبادي عني فإنّي قريب اُجيب دعوة الدّاع إذا دعان اه كما يشتمل على الحكم أعني إجابة الدّعاء كذلك يشتمل على علله فكون الدّاعين عباد الله تعالى هو الموجب لقربه منهم ، وقربه منهم هو الموجب لإجابته المطلقة لدعائهم ، وإطلاق الإجابة يستلزم إطلاق الدّعاء فكلّ دعاء دعي به فإنّه مجيبه إلّا أنّ هيهنا أمراً وهو أنّه تعالى قيّد قوله : اجيب دعوة الدّاع بقوله : إذا دعان اه ، وهذا القيد الغير الزّايد على نفس المقيّد بشيء يدلّ على اشتراط الحقيقة دون التجوّز والشبه ، فإنّ قولنا : أصغ إلى قول الناصح إذا نصحك أو أكرم العالم إذا كان عالماً يدلّ على لزوم اتّصافه بما يقتضيه حقيقة فالناصح إذا قصد النصح بقوله فهو الّذي يجب الإصغاء إلى قوله والعالم إذا تحقّق بعلمه وعمل بما علم كان هو الّذي يجب إكرامه فقوله تعالى إذا دعان اه يدلّ على أنّ وعد الإجابة المطلقة إنّما هو إذا كان الداعي داعياً بحسب الحقيقة مريداً بحسب العلم الفطريّ والغريزيّ مواطئاً لسانه مع قلبه ، فإنّ حقيقة الدّعاء و السؤال هو الّذي يحمله القلب ويدعو به لسان الفطرة ، دون ما يأتي به اللسان الّذي يدور كيفما اُدير صدقاً أو كذباً جدّاً أو هزلاً حقيقة أو مجازاً . و لذلك ترى أنّه تعالى عدّ مالا عمل للّسان فيه سؤالاً . قال تعالى : « و آتاكم من كلّ ما سألتموه وإن تعدّوا نعمة الله لا تحصوها إنّ الإنسان لظلوم كفّار » النحل - ١٨ فهم فيما لا يحصونها من النّعم داعون سائلون و لم يسألوها بلسانهم الظاهر ، بل بلسان فقرهم واستحقاقهم لساناً فطريّاً وجوديّاً وقال تعالى :« يسئله من في السموات والأرض كلّ يوم هو في شأن » الرحمن -٢٩ . ودلالته على ما ذكرنا أظهر وأوضح .

فالسؤال الفطريّ من الله سبحانه لا يتخطّى الإجابة ، فما لا يستجاب من الدعاء ولا يصادف الإجابة فقد فقد أحد أمرين وهما الّذان ذكرهما بقوله : دعوة الداع وإذا دعان اه ،

فإمّا أن يكون لم يتحقق هناك دعاء ، وإنّما التبس الأمر على الداعي التباساً كأن يدعو الإنسان فيسأل ما لا يكون وهو جاهل بذلك أو ما لا يريده لو انكشفت عليه حقيقة الأمر مثل أن يدعو ويسأل شفاء المريض لا إحياء الميّت ، ولو كان استمكنه ودعا بحيوته كما كان يسئله الأنبياء لأُعيدت حيوته ولكنّه على يأس من ذلك ، أو يسئل ما لو علم بحقيقته لم يسأله فلا يستجاب له فيه .

وإمّا أنّ السئوال متحقّق لكن لا من الله وحده كمن يسأل الله حاجة من حوائجه وقلبه متعلّق بالأسباب العاديّة أو بأُمور وهميّة توهّمها كافية في أمره أو مؤثّرة في شأنه فلم يخلص الدعاء من الله سبحانه فلم يسأل الله بالحقيقة فإن الله الّذي يجيب الدعوات هو الّذي لا شريك له في أمره ، لا من يعمل بشركة الأسباب والأوهام ، فهاتان الطّائفتان من الدّعاة السّائلين لم يخلصوا الدّعاء بالقلب وإن أخلصوه بلسانهم .

فهذا ملخّص القول في الدّعاء على ما تفيده الآية ، وبه يظهر معاني ساير الآيات النّازلة في هذا الباب كقوله تعالى : « قل ما يعبوء بكم ربّي لولا دعاؤكم » الفرقان ـ ٧٧ وقوله تعالى : قل أرأيتم إن أتيكم عذاب الله بغتة أو أتتكم السّاعة أغير الله تدعون إن كنتم صادقين بل إيّاه تدعون فيكشف ما تدعون إليه إن شاء وتنسون ما كنتم تشركون» الأنعام ـ ٤١ وقوله تعالى : « قل من ينجيّكم في ظلمات البّر والبحر تدعونه تضرّعاً و خفية لئن أنجانا من هذه لنكونن ّ من الشاكرين قل الله ينجيّكم منها و من كلّ كرب ثمّ أنتم تشركون » الأنعام ـ ٦٤ فالآيات دالّة على أنّ للإنسان دعاء غريزيّا وسؤالاً فطريّاً يسئل به ربّه ، غير أنّه إذا كان في رخاء و رفاه تعلّقت نفسه بالأسباب فأشركها لربّه ، فالتبس عليه الأمر وزعم أنّه لا يدعو ربّه ولا يسئال عنه ، مع أنّه لا يسئل غيره فإنّه على الفطرة ولا تبديل لخلق الله تعالى ، ولمّا وقع الشدّة وطارت الأسباب عن تأثيرها وفقدت الشركاء والشفعاء تبيّن له أن لا منجح لحاجته ولا مجيب لمسئلته إلاّ الله ، فعاد إلى توحيده الفطرّي ونسي كلّ سبب من الأسباب ، و وجّه وجهه نحو الربّ الكريم فكشف شدّته وقضى حاجته وأظلّه بالرخاء ، ثمّ إذا تلبّس به ثانياً عاد إلى ما كان عليه أوّلاً من الشّرك والنسيان .

وكقوله تعالى : « وقال ربّكم ادعوني أستجب لكم إنّ الّذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنّم داخرين » المؤمن ـ ٦٠ ، والآية تدعو إلى الدعاء وتعد بالإجابة وتزيد على ذلك حيث تسمّي الدعاء عبادة بقولها : عن عبادتي أي عن دعائي ، بل تجعل مطلق العبادة دعاء حيث أنّها تشتمل الوعيد على ترك الدعاء بالنار والوعيد بالنار إنّما هو على ترك العبادة رأساً لا على ترك بعض أقسامه دون بعض فأصل العبادة دعاء فافهم ذلك .

وبذلك يظهر معنى آيات أُخر من هذا الباب كقوله تعالى : «فادعوا الله مخلصين له الدين» المؤمن ـ ١٤ وقوله تعالى : «وادعوه خوفاً وطمعاً إنّ رحمة الله قريب من المحسنين» الأعراف ـ ٥٥ وقوله تعالى : « ويدعوننا رغباً ورهباً وكانوا لنا خاشعين» الأنبياء ـ ٩٠ وقوله تعالى : «ادعوا ربّكم تضرّعاً وخفية إنّه لا يحبّ المعتدين» الأعراف ـ ٥٤ وقوله تعالى : «إذ نادى ربّه نداءً خفيّاً ـ إلى قوله ـ ولم أك بدعائك ربّي شقيّاً» مريم ـ ٣ وقوله : تعالى : « ويستجيب الّذين آمنوا وعملوا الصّالحات ويزيدهم من فضله» الشورى ـ ٢٦ إلى غير ذلك من الآيات المناسبة ، وهي تشتمل على أركان الدّعاء وآداب الدّاعي ، وعمدتها الإخلاص في دعائه تعالى وهو مواطاة القلب مع اللسان والانقطاع عن كلّ سبب دون الله والتعلّق به تعالى ، ويلحق به الخوف والطمع والرغبة والرهبة والخشوع والتضرّع والإصرار والذكر وصالح العمل والإيمان وأدب الحضور وغير ذلك ممّا تشتمل عليه الروايات .

قوله تعالى : فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي اه تفريع على ما يدلّ عليه الجملة السّابقة عليه بالالتزام : أنّ الله تعالى قريب من عباده ، لا يحول بينه وبين دعائهم شيء ، وهو ذو عناية بهم وبما يسئلونه منه ، فهو يدعوهم إلى دعائه ـ وصفته هذه الصّفة ـ فليستجيبوا له في هذه الدّعوة ، وليقبلوا إليه ، وليؤمنوا به في هذا النعت ، وليوقنوا بأنّه قريب مجيب لعلّهم يرشدون في دعائه .

﴿ بحث روائي ﴾

عن النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم فيما رواه الفريقان : الدعاء سلاح المؤمن وفي عدّة الداعي في الحديث القدسي : ياموسى سلني كلّ ما تحتاج إليه حتّى علف شاتك وملح عجينك .

و في المكارم عنه عليه السلام الدعاء أفضل من قراءة القرآن لأنّ الله عزّ وجلّ قال : «قل ما يعبؤ بكم ربي لولا دعاؤكم » . وروي ذلك عن الباقر و الصادق عليهما السلام .

وفي عدّة الداعي في رواية محمّد بن عجلان عن محمّد بن عبيد الله بن عليّ بن الحسين عن ابن عمّه الصادق عن آبائه عن النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم قال : أوحى الله إلى بعض أنبيائه في بعض وحيه : وعزّتي وجلالي لأقطعنّ أمل كلّ آمل أمل غيري بالأياس ولأكسونّه ثوب المذلّة في النّاس ولأبعدنّه من فرجي وفضلي، أيأمل عبدي في الشدائد غيري ، والشدائد بيدي و يرجو سوائي وأنا الغنيّ الجواد ، بيدي مفاتيح الأبواب وهي مغلّقة ، وبابي مفتوح لمن دعاني ؟ الحديث.

وفي عدّة الداعي أيضاً عن النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم قال : قال الله : ما من مخلوق يعتصم بمخلوق دوني إلّا قطعت أسباب السّموات وأسباب الأرض من دونه فإن سئلني لم أُعطه وإن دعاني لم أُجبه ، وما من مخلوق يعتصم بي دون خلقي إلّا ضمنت السّموات والأرض رزقه . فإن دعاني أجبته وإن سألني أعطيته وإن استغفرني غفرت له .

اقول : وما اشتمل عليه الحديثان هو الإخلاص في الدعاء وليس إبطالاً لسببيّة الأسباب الوجوديّة الّتي جعلها الله تعالى وسائل متوسّطة بين الأشياء وبين حوائجها الوجوديّة لا عللاً فيّاضة مستقلّة دون الله سبحانه ، وللإنسان شعور باطنيّ بذلك فإنّه يشعر بفطرته أنّ لحاجته سبباً معطياً لا يتخلّف عنه فعله ، ويشعر أيضاً أنّ كلّ ما يتوجّه إليه من الأسباب الظاهريّة يمكن أن يتخلّف عنه أثره فهو يشعر بأنّ المبدء الّذي يبتدئ عنه كل أمر ، والركن الّذي يعتمد عليه ويركن إليه كلّ حاجة في تحقّقها ووجودها غير هذه الأسباب . ولازم ذلك أن لا يركن الركون التامّ إلى شيء من هذه الأسباب بحيث ينقطع عن السبب الحقيقيّ ويعتصم بذلك السبب الظاهريّ . والإنسان ينتقل إلى هذه الحقيقة بأدنى توجّه والتفات فإذا سئل أو طلب شيئاً من حوائجه فوقع ما طلبه كشف ذلك أنّه سئل ربّه و اتّصل حاجته ـ الّتي شعر بها بشعوره الباطنيّ من طريق الأسباب ـ إلى ربّه فاستفاض منه ، وإذا طلب ذلك من سبب من الأسباب فليس ذلك من شعور فطريّ باطنيّ وإنّما هو أمر صوّره له تخيّله لعلل أوجبت هذا التخيّل من غير

شعور باطنيّ بالحاجة، وهذا من الموارد الّتي يخالف فيها الباطن الظاهر.

ونظير ذلك: أنّ الإنسان كثيراً مايحبّ شيئاً ويهتمّ به حتّى إذا وقع وجده ضارّاً بما هو أنفع منه وأهمّ وأحبّ فترك الأوّل وأخذ بالثاني، وربّما هرب من شيء حتّى إذا صادفه وجده أنفع وخيراً ممّا كان يتحفّظ به فأخذ الأوّل وترك الثاني، فالصبيّ المريض إذا عرض عليه الدواء المرّ امتنع من شربه وأخذ بالبكاء وهو يريد الصحّة، فهو بشعوره الباطنيّ الفطريّ يسئل الصحّة فيسئل الدواء وإن كان بلسان قوله أوفعله يسأل خلافه، فللإنسان في حيوته نظام بحسب الفهم الفطريّ والشعور الباطنيّ وله نظام آخر بحسب تخيّله والنظام الفطريّ لا يقع فيه خطاء ولا في سيره خبط، وأمّا النظام التخيّلي فكثيراً مايقع فيه الخطاء والسهو، فربّما سأل الإنسان أوطلب بحسب الصورة الخياليّة شيئاً، وهو بهذا السؤال بعينه يسئل شيئاً آخر أوخلافه. فعليهذا ينبغي أن يقرّر معنى الأحاديث، وهو اللائح من قول عليّ عليه السلام فيما سيأتي: أنّ العطيّة على قدر النيّة الحديث.

وفي عدّة الدّاعي عن النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم: أُدعوا الله وأنتم موقنون بالإجابة.

وفي الحديث القدسيّ: أنا عند ظنّ عبدي بي، فلا يظنّ بي إلّا خيراً.

اقول: وذلك أنّ الدعاء مع اليأس أوالتردّد يكشف عن عدم السؤال في الحقيقة كما مرّ. وقد ورد المنع عن الدعاء بمالا يكون.

وفي العدّة أيضاً عن النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم: إفزعوا إلى الله في حوائجكم، والجئوا إليه في ملمّاتكم، وتضرّعوا إليه وادعوه، فإنّ الدّعاء مخّ العبادة، ومامن مؤمن يدعوالله إلّا استجاب فإمّا أن يعجّله له في الدنيا أو يؤجّل له في الآخرة، وإمّا أن يكفّر له من ذنوبه بقدر ما دعا ما لم يدع بمأثم.

وفي نهج البلاغة في وصيّة له عليه السلام لابنه الحسين عليه السلام: ثمّ جعل في يديك مفاتيح خزآئنه بما أذن لك فيه من مسئلته فمتى شئت استفتحت بالدعاء أبواب نعمه واستمطرت شآبيب رحمته، فلايقنطنّك إبطاء إجابته، فإنّ العطيّة على قدر النيّة، وربّما أُخّرت عنك الإجابة ليكون ذلك أعظم لأجر السّائل، وأجزل لعطاء الآمل، وربّما سئلت

الشيء فلا تؤتاه وأوتيت خيراً منه عاجلاً أو آجلاً أوصرف عنك لما هوخيرلك ، فلربّ أمر قد طلبته فيه هلاك دينك لواُ وتيته ، فلتكن مسئلتك فيما يبقى لك جماله ، وينفى عنك وباله ، والمال لا يبقى لك ولا تبقي له .

اقول : قوله : فإنّ العطيّة على قدر النيّة يريد عليه السلام به : أنّ الاستجابة تطابق الدّعوة فماسئله السائل منه تعالى على حسب ماعقد عليه حقيقة ضميره وحمله ظهر قلبه هوالّذي يؤتاه ، لاماكشف عنه قوله وأظهره لفظه ، فإنّ اللّفظ ربّما لا يطابق المعنى المطلوب كلّ المطابقة كما مرّ بيانه فهي أحسن جملة وأجمع كلمة لبيان الارتباط بين المسئلة والإجابة .

وقد بيّن عليه السلام بها عدّة من المواردالّتي يتراءى فيهاتخلّف الاستجابة عن الدعوة ظاهراً كالإبطاءفي الإجابة ، وتبديل المسئول عنه في الدنيا بما هو خير منه في الدنيا ، أو بما هو خير منه في الآخرة ، أو صرفه إلى شيء آخر أصلح منه بحال السائل ، فإنّ السّائل ربّمايسئل النعمة الهنيئة ولو اُوتيها على الفور لم تكن هنيئة وعلى الرّغبة فتبطىء إجابتها لأنّ السّائل سأل النعمة الهنيئة فقد سأل الإجابة على بطؤ ، و كذلك المؤمن المهتمّ بأمردينه لوسأل مافيه هلاك دينه وهولايعلم بذلك ويزعم أنّ فيه سعادته وإنّما سعادته في آخرته فقد سأل في الحقيقة لآخرته لادنياه فيستجاب لذلك فيها لا في الدنيا .

وفي عدّة الداعي عن الباقر عليه السلام مابسط عبد يده إلى الله عزّ و جل إلّا استحيى الله أن يردّها صفراً حتّى يجعل فيها من فضله ورحمته مايشاء ، فإذا دعا أحدكم فلا يردّ يده حتّى يمسح بها على رأسه ووجهه ، وفي خبر آخر على وجهه و صدره .

أقول : وقد روي في الدرّ المنثور مايقرب من هذا المعنى عن عدّة من الصحابة كسلمان وجابر وعبدالله بن عمر وأنس بن مالك وابن أبي مغيث عن النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم في ثماني روايات ، وفي جميعها رفع اليدين في الدّعاء فلا معنى لإنكار بعضهم رفع اليدين بالدعاء معلّلاً بأنّه من التجسيم إذ رفع اليدين إلى السماء إيماء إلى أنّه تعالى فيها ـ تعالى عن ذلك وتقدّس ـ .

وهو قول فاسد ، فإنّ حقيقة جميع العبادات البدنيّة هي تنزيل المعنى القلبيّ والتوجّه الباطنيّ إلى موطن الصّورة ، وإظهار الحقائق المتعالية عن المادّة في قالب التجسّم ، كماهوظاهر في الصلوة والصوم والحجّ وغيرذلك وأجزائها وشرائطها ، ولولا ذلك لم يستقم أمر العبادة البدنيّة . ومنها الدعاء ، وهوتمثيل التوجّه القلبيّ والمسئلة الباطنيّة بمثل السئوال الّذي نعهده فيما بيننا من سئوال الفقير المسكين الدّاني من الغنيّ المتعزّز العالي حيث يرفع يديه بالبسط ، ويسأل حاجته بالذلّة والضّراعة ، و قد روى الشيخ في المجالس والأخبار مسنداً عن محمّد و زيد ابني عليّ بن الحسين عن أبيهما عن جدّهما الحسين عليه السلام عن النبيّ . وفي عدّة الداعي مرسلاً أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يرفع يديه إذا ابتهل ودعا كما يستطعم المسكين .

وفي البحار عن عليّ عليه السلام أنّه سمع رجلاً يقول : اللّهم إنّي أعوذ بك من الفتنة . قال عليه السلام : أراك تتعوّذ من مالك وولدك ، يقول الله تعالى : «إنّما أموالكم وأولادكم فتنة» ولكن قل : اللّهم إنّي أعوذبك من مضلّات الفتن .

اقول : وهذا باب آخر في تشخيص معنى اللّفظ وله نظائر في الروايات . وفيها : أنّ الحقّ في معنى كلّ لفظ هو الّذي ورد منه في كلامه . ومن هذا الباب ماورد في الروايات في تفسير معنى الجزء والكثير وغير ذلك .

وفي عدّة الداعي عن الصادق عليه السلام : إنّ الله لايستجيب دعاء بظهر قلب ساه .

وفي العدّة أيضاً عن عليّ عليه السلام لا يقبل الله دعاء قلب لاه .

أقول : وفي هذا المعنى روايات أُخر . والسّر فيه عدم تحقّق حقيقة الدعاء والمسئلة في السّهو واللّهو .

وفي دعوات الراونديّ : في التوراة يقول الله عزّ وجلّ للعبد : إنّك متى ظللت تدعوني على عبد من عبيدي من أجل أنّه ظلمك فلك من عبيدي من يدعو عليك من أجل أنّك ظلمته فإن شئت أجبتك وأجبته فيك ، وإن شئت أخّرتكما إلى يوم القيمة .

أقول : وذلك أنّ من سأل شيئاً لنفسه فقد رضي به و رضي بعين هذا الرضا بكلّ مايماثله من جميع الجهات ، فإذا دعا على من ظلمه بالانتقام فقد دعا عليه لأجل ظلمه

فهو راض بالانتقام من الظالم، و إذا كان هو نفسه ظالماً لغيره فقد دعا على نفسه بعين مادعا لنفسه فإن رضي بالانتقام عن نفسه و لن يرضى أبداً عوقب بما يريده على غيره، وإن لم يرض بذلك لم يتحقق منه الدعاء حقيقة. قال تعالى: «و يدعو الإنسان بالشرّ دعاءه بالخير وكان الإنسان عجولاً» الإسراء - ١٧.

وفي عدة الداعي قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لأبي ذرّ: يا أباذرّ ألا أعلّمك كلمات ينفعك الله عزّ وجلّ بهن؟ قلت: بلى يارسول الله. قال صلى الله عليه وآله وسلم: احفظ الله يحفظك الله، احفظ الله تجده أمامك، تعرّف إلى الله في الرّخاء يعرفك في الشدّة، و إذا سألت فاسأل الله، وإذا استعنت فاستعن بالله، فقد جرى القلم بما هو كائن إلى يوم القيمة. ولو أنّ الخلق كلّهم جهدوا على أن ينفعوك بما لم يكتبه الله لك ما قدروا عليه.

أقول: قوله صلى الله عليه وآله وسلم: تعرّف إلى الله في الرخاء يعرفك في الشدّة: يعني: ادع الله في الرّخاء ولاتنسه حتّى يستجيب دعائك في الشدّة ولا ينساك، وذلك أنّ من نسي ربّه في الرّخاء فقد أذعن باستقلال الأسباب في الرّخاء، ثمّ إذا دعا ربّه في الشدّة كان معنى عمله أنّه يذعن بالربوبيّة في حال الشدّة وعلى تقديرها، وليس تعالى على هذه الصفة بل هو ربّ في كلّ حال وعلى جميع التقادير، فهو لم يدع ربّه. وقد ورد هذا المعنى في بعض الروايات بلسان آخر. ففي مكارم الأخلاق عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام: من تقدّم في الدعاء اُستجيب له إذا نزل البلاء و قيل: صوت معروف، و لم يحجب عن السّماء، و من لم يتقدّم في الدعاء لم يستجب له إذا نزل البلاء و قالت الملائكة: إنّ ذا الصّوت لانعرفه الحديث، و هو المستفاد من إطلاق قوله تعالى: نسو الله فنسيهم» التوبه - ٦٨. ولاينافي هذا ماورد أنّ الدعاء لايردّ مع الانقطاع، فإنّ مطلق الشدّة غير الانقطاع التامّ.

وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: وإذا سئلت فاسئل الله وإذا استعنت فاستعن بالله اه إرشاد إلى التعلّق بالله في السّؤال والاستعانة بحسب الحقيقة فإنَّ هذه الأسباب العاديّة الّتي بين أيدينا إنّما سببيّتها محدودة على ماقدّر الله لها من الحدّ لاعلى مايتر آى من استقلالها في التأثير بل ليس لها إلّا الطريقيّة والوساطة في الإيصال، والأمر بيد الله تعالى. فإذن

الواجب على العبد أن يتوجّه في حوائجه إلى جناب العزّة وباب الكبرياء ولا يركن إلى سبب بعد سبب وإن كان أبى الله أن يجري الأمور إلّا بأسبابها وهذه دعوة إلى عدم الاعتماد على الأسباب إلّا بالله الّذي أفاض عليها السببيّة لا أنّها هداية إلى إلغاء الأسباب والطلب من غير السبب فهو طمع فيما لا مطمع فيه، كيف والداعي يريد ما يسأله بالقلب، ويسأل ما يريده باللسان ويستعين على ذلك بأركان وجوده وكلّ ذلك أسباب؟

واعتبر ذلك بالإنسان حيث يفعل ما يفعل بأدواته البدنيّة فيعطي ما يعطي بيده و يرى ما يرى ببصره ويسمع ما يسمع بأذنه فمن يسأل ربّه بإلغاء الأسباب كان كمن سأل الإنسان أن يناوله شيئاً من غير يد أو ينظر إليه من غير عين أو يستمع من غير اُذن، ومن ركن إلى سبب من دون الله سبحانه كان كمن تعلّق قلبه بيد الإنسان في إعطائه أو بعينه في نظرها أو بأذنه في سمعها وهو غافل معرض عن الإنسان الفاعل بذلك في الحقيقة فهو غافل مغفّل، و ليس ذلك تقييداً للقدرة الإلهيّة الغير المتناهية ولا سلباً للاختيار الواجبيّ، كما أنّ الانحصار الّذي ذكرناه في الإنسان لا يوجب سلب القدرة والاختيار عنه، لكون التحديد راجعاً بالحقيقة إلى الفعل لا إلى الفاعل إذ من الضّروريّ أنّ الإنسان قادر على المناولة والرؤية والسمع لكنّ المناولة لا يكون إلّا باليد، والرؤية و السمع هما الّذان يكونان بالعين و الاُذن لا مطلقاً، كذلك الواجب تعالى قادر على الإطلاق غير أنّ خصوصيّة الفعل يتوقّف على توسّط الأسباب، فزيد مثلاً وهو فعل لله هو الإنسان الّذي ولّده فلان وفلانة في زمان كذا ومكان كذا وعند وجود شرائط كذا وارتفاع موانع كذا، لو تخلّف واحد من هذه العلل والشرائط لم يكن هو هو، فهو في إيجاده يتوقّف على تحقّق جميعها، والمتوقّف هو الفعل دون الفاعل فافهم ذلك.

و قوله صلى الله عليه وآله: فقد جرى القلم بما هو كائن إلى يوم القيمة اه تفريع على قوله: وإذا سألت فاسأل الله اه، من قبيل تعقيب المعلول بالعلّة فهو بيان علّة قوله: وإذا سألت اه وسببه، والمعنى أنّ الحوادث مكتوبة مقدّرة من عند الله تعالى لا تأثير لسبب من الأسباب فيها حقيقة، فلا تسأل غيره تعالى ولا تستعن بغيره تعالى، وأمّا هو تعالى: فسلطانه دائم وملكه ثابت ومشيّته نافذة وكلّ يوم هو في شأن، ولذلك عقّب الجملة بقوله: و

لو أنّ الخلق كلّهم جهدوا إلخ .

ومن أخبار الدعاء ما ورد عنهم مستفيضاً إنّ الدعاء من القدر .

أقول: وفيه جواب ما استشكله اليهود وغيرهم على الدعاء : أنّ الحاجة المدعوّ لها إمّا أن تكون مقضيّة مقدّرة أولا ؛ وهي على الأوّل واجبة وعلى الثاني ممتنعة ، وعلى أيّ حال لا معنى لتأثير الدعاء . والجواب : أنّ فرض تقدير وجود الشيء لا يوجب استغنائه عن أسباب وجوده ، والدعاء من أسباب وجود الشيء فمع الدعاء يتحقّق سبب من أسباب الوجود فيتحقّق المسبّب عن سببه ، وهذا هو المراد بقولهم : إنّ الدعاء من القدر . وفي هذا المعنى روايات اُخر .

ففي البحار عن النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم : لا يردّ القضاء إلّا الدعاء ،

وعن الصّادق عليه السلام : الدعاء يردّ القضاء بعد ما اُبرم إبراماً .

وعن أبي الحسن موسى عليه السلام : عليكم بالدعاء فإنّ الدعاء والطلب إلى الله عزّ وجلّ يردّ البلاء ، وقد قدّر وقضى فلم يبق إلّا إمضائه فإذا دعي الله وسئل صرف البلاء صرفاً .

وعن الصّادق عليه السلام : إنّ الدعاء يردّ القضاء المبرم وقد اُبرم إبراماً فأكثر من الدعاء فإنّه مفتاح كلّ رحمة ونجاح كلّ حاجة ولا ينال ما عند الله إلّا بالدعاء فإنّه ليس من باب يكثر قرعه إلّا أوشك أن يُفتح لصاحبه .

أقول : وفيها إشارة إلى الإصرار وهو من محقّقات الدعاء ، فإنّ كثرة الإتيان بالقصد يوجب صفائه .

وعن إسمعيل بن همّام عن أبي الحسن عليه السلام دعوة العبد سرّاً دعوة واحدة تعدل سبعين دعوة علانية .

أقول : وفيها إشارة إلى إخفاء الدعاء وإسراره فإنّه أحفظ لإخلاص الطّلب .

وفي المكارم عن الصادق عليه السلام : لا يزال الدعاء محجوباً حتّى يصلّي على محمّد وآل محمّد

وعن الصادق عليه السلام أيضاً . من قدّم أربعين من المؤمنين ثمّ دعا اُستجيب له .

وعن الصّادق عليه السلام أيضاً ـ وقد قال له رجل من أصحابه إنّي لأجد آيتين في كتاب

الله أطلبهما فلا أجدهما ـ قال : فقال : وماهما ؟ قلت : ادعوني أستجب لكم فندعوه فلا نرى إجابة . قال أفترى الله أخلف وعده ؟ قلت : لا . قال : فمه ؟ قلت : لا أدري قال : لكنّي أخبرك من أطاع الله فيما أمر به ثمّ دعاه من جهة الدعاء أجابه . قلت : وما جهة الدعاء ؟ قال : تبدء فتحمد الله وتمجّده وتذكر نعمه عليك فتشكره ثمّ تصلّي على محمّد و آله ثمّ تذكر ذنوبك فتقرّ بها ثمّ تستغفر منها فهذه جهة الدعاء . ثمّ قال : وما الآية الاُخرى ؟ قلت : وما أنفقتم من شيء فهو يخلفه وأراني اُنفق ولا أرى خلفاً قال : أفترى الله أخلف وعده ؟ قلت : لا . قال : فمه ؟ قلت : لا أدري . قال : لو أنّ أحدكم اكتسب المال من حلّه وأنفق في حقّه لم ينفق درهماً إلّا أخلف الله عليه .

أقول : والوجه في هذه الأحاديث الواردة في آداب الدعاء ظاهرة فإنّها تقرّب العبد من حقيقة الدعاء و المسئلة .

وفي الدرّ المنثور عن ابن عمر ، قال : قال رسول الله صلّى الله عليه وآله : إنّ الله إذا أراد أن يستجيب لعبد أذن له في الدّعاء .

وعن ابن عمر أيضاً عنه صلّى الله عليه وآله وسلّم من فتح له منكم باب الدّعاء فتحت له أبواب الرحمة . وفي رواية من فتح له في الدعاء منكم فتحت له أبواب الجنّة .

اقول : وهذه المعنى مرويّ من طرق أئمّة أهل البيت أيضاً : من اُعطي الدّعاء اُعطي الإجابة . ومعناه واضح ممّا مرّ .

وفي الدرّ المنثور أيضاً عن معاذ بن جبل عن رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم لو عرفتم الله حقّ معرفته لزالت لدعائكم الجبال .

اقول : وذلك أنّ الجهل بمقام الحقّ وسلطان الربوبيّة والركون إلى الأسباب يوجب الإذعان بحقيقة التأثير للأسباب وقصر المعلولات على عللها المعهودة وأسبابها العاديّة حتّى أنّ الإنسان ربّما زال عن الإذعان بحقيقة التأثير للأسباب لكن يبقى الإذعان بتعيّن الطرق ووساطة الأسباب المتوسّطة فإنّا نرى أنّ الحركة والسّير يوجب الاقتراب من المقصد ثمّ إذا زال منّا الاعتقاد بحقيقة تأثير السّير في الاقتراب اعتقدنا بأنّ السير واسطة والله سبحانه هو المؤثّر هناك لكن يبقى الاعتقاد بتعيّن الوساطة

وأنّه لولا السّير لم يكن قرب ولا اقتراب . وبالجملة أنّ المسبّبات لا تتخلّف عن أسبابها وإن لم يكن للأسباب إلّا الوساطة دون التأثير ، وهذا هو الّذي لا يصدّقه العلم بمقام الله سبحانه فإنّه لا يلائم السّلطنة التامّة الإلهيّة . وهذا التوهّم هو الّذي أوجب أن نعتقد استحالة تخلّف المسبّبات عن أسبابها العاديّة كالثّقل والانجذاب عن الجسم ، والقرب عن الحركة ، والشبع عن الأكل ، والريّ عن الشرب ، وهكذا . وقدمرّ في البحث عن الإعجاز أنّ ناموس العلّيّة والمعلوليّة ، وبعبارة أخرى توسّط الأسباب بين الله سبحانه وبين مسبّباتها حقّ لا مناص عنه لكنّه لا يوجب قصر الحوادث على أسبابها العاديّة بل البحث العقليّ النظريّ ، والكتاب والسنّة تثبت أصل التوسّط وتبطل **الا**نحصار . نعم المحالات العقليّة لا مطمع فيها .

إذا عرفت هذا علمت : أنّ العلم بالله يوجب الإذعان بأنّ ما ليس بمحال ذاتيّ من كلّ ما تحيله العادة فإنّ الدعاء مستجاب فيه كما أنّ العمدة من معجزات الأنبياء راجعة إلى استجابة الدعوة .

وفي تفسير العيّاشيّ عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى : فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي يعلمون أنّي أقدر أن أعطيهم ما يسألوني .

وفي المجمع ، قال: وروي عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال : وليؤمنوا بي أي وليتحقّقوا أنّي قادر على إعطائهم ما سئلوه لعلّهم يرشدون ، أي لعلّهم يصيبون الحقّ ، أي يهتدون إليه .

✡✡✡

أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَآئِكُمْ هُنَّ لِباسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِباسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتابَ عَلَيْكُمْ وَعَفى عَنْكُمْ فَالْآنَ باشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا ما كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلا تُباشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عاكِفُونَ فِي الْمَساجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلا تَقْرَبُوها كَذلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آياتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ (١٨٧) .

﴿بيان﴾

قوله تعالى: أُحل لكم ليلة الصّيام الرفث إلى نسائكم اه الإحلال بمعنى الإجازة، وأصله من الحلّ مقابل العقد. والرفث هو التصريح بما يكنّى عنه ممّا يستقبح ذكره، من الألفاظ الّتي لا يخلو عنها مباشرة النساء، وقد كنّي به هيهنا عن عمل الجماع وهو من أدب القرآن الكريم وكذا ساير الألفاظ المستعملة فيه في القرآن كالمباشرة والدخول والمسّ واللّمس والإتيان والقرب كلّها ألفاظ مستعملة على طريق التكنية، وكذا لفظ الوطىء والجماع وغيرها المستعملة في غير القرآن ألفاظ كنائيّة وإن أخرج كثرة الاستعمال بعضها عن حدّ الكناية إلى التصريح، كما أنّ ألفاظ الفرج والغائط بمعناهما المعروف اليوم من هذا القبيل، وتعدية الرفث بإلى لتضمينه معنى الإفضاء على ما قيل.

قوله تعالى: هنّ لباس لكم وأنتم لباس لهنّ اه، الظاهر من اللّباس معناه المعروف وهو ما يستر به الإنسان بدنه، والجملتان من قبيل الاستعارة فإنّ كلاًّ من الزوجين يمنع صاحبه عن اتّباع الفجور وإشاعته بين أفراد النوع فكان كلّ منهما لصاحبه لباساً

يواري به سؤآته ويستر به عورته .

وهذه استعارة لطيفة ، وتزيد لطفاً بانضمامها إلى قوله : أُحلَّ لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم اه فإنَّ الإنسان يستر عورته عن غيره باللّباس و أمّا نفس اللّباس فلا ستر عنه فكذا كلّ من الزوجين يتّقي به صاحبه عن الرفث إلى غيره ، وأمّا الرّفث إليه فلا لأنّه لباسه المتّصل بنفسه المباشر له .

قوله تعالى : علم الله أنّكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم اه ، الاختيان والخيانة بمعنى ، وفيه معنى النقص على ماقيل . وفي قوله : أنّكم تختانون اه دلالة على معنى الاستمرار ، فتدلّ الآية على أنَّ هذه الخيانة كانت دائرة مستمرَّة بين المسلمين منذ شرّع حكم الصيام فكانوا يعصون الله تعالى سرّاً بالخيانة لأنفسهم ، ولو لم تكن هذه الخيانة منهم معصية لم ينزل التوبة والعفو ، وهما إن لم يكونا صريحين في سبق المعصية لكنّهما ـ وخاصّة إذا اجتمعا ـ ظاهران في ذلك .

وعليهذا فالآية دالّة على أنَّ حكم الصّيام كان قبل نزول الآية حرمة الجماع في ليلة الصيام ، والآية بنزولها شرَّعت الحليّة ونسخت الحرمة كما ذكره جمع من المفسّرين ، ويشعر به أو يدلّ عليه قوله : أُحلَّ لكم اه وقوله : كنتم تختانون اه وقوله : فتاب عليكم وعفا عنكم وقوله : فالآن باشروهنَّ اه . إذ لولا حرمة سابقة كان حقّ الكلام أن يقال : فلا جناح عليكم أن تباشروهنَّ أو ما يؤدّي هذا المعنى ، وهو ظاهر .

وربّما يقال: أنَّ الآية ليست بناسخة لعدم وجود حكم تحريميّ في آيات الصوم بالنسبة إلى الجماع أو إلى الأكل والشرب ، بل الظاهر كما يشعر به بعض الرّوايات المرويّة من طرق أهل السنّة والجماعة : أنَّ المسلمين لمّا نزل حكم فرض الصوم وسمعوا قوله تعالى : كتب عليكم الصيام كما كتب على الّذين من قبلكم الآية فهموا منه التساوي في الأحكام من جميع الجهات ، وقد كانت النصارى كما قيل : إنّما ينكحون و يأكلون ويشربون في أوّل اللّيل ثمَّ يمسكون بعد ذلك فأخذ بذلك المسلمون ، غير أنَّ ذلك صعب عليهم ، فكان الشبان منهم لا يكفّون عن النكاح سرّاً مع كونهم يرونه معصية وخيانة لأنفسهم ، والشيوخ ربّما أجهدهم الكفّ عن الأكل والشرب بعد النوم ، وربّما

أخذ بعضهم النوم فحرم عليه الأكل والشرب بزعمه فنزلت الآية فبيّنت أنّ النكاح والأكل والشرب غير محرّمة عليهم بالليل في شهر رمضان وظهر بذلك: أنّ مراد الآية بالتشبيه في قوله تعالى: كما كتب على الّذين من قبلكم اه التشبيه في أصل فرض الصوم لا في خصوصيّاته. وأمّا قوله تعالى: أُحلّ لكم اه فلا يدلّ على سبق حكم تحريميّ بل على مجرّد تحقّق الحليّة كما في قوله تعالى: «اُحلّ لكم صيد البحر» المائدة ـ ٩٦، إذ من المعلوم أنّ صيد البحر لم يكن محرّماً على المجرمين قبل نزول الآية، وكذا قوله تعالى: «علم الله أنّكم كنتم تختانون أنفسكم اه إنّما يعني به أنّهم كانوا يخونون بحسب زعمهم و حسبانهم ذلك خيانة ومعصية، و لذا قال: تختانون أنفسكم ولم يقل: تختانون الله كما قال: «لاتخونوا الله ورسوله وتخونوا أماناتكم» الأنفال ـ ٢٧ مع احتمال أن يراد بالاختيال النقص. و المعنى علم الله أنّكم كنتم تنقصون أنفسكم حظوظها من المشتهيات من نكاح و غيره، و كذا قوله تعالى: فتاب عليكم وعفا عنكم اه غير صريح في كون النكاح معصية محرّمة هذا

وفيه ماعرفت: أنّ ذلك خلاف ظاهر الآية فإنّ قوله تعالى: اُحلّ لكم اه و قوله: كنتم تختانون أنفسكم وقوله: فتاب عليكم وعفا عنكم اه وإن لم تكن صريحة في النسخ غير أنّ لها كمال الظهور في ذلك، مضافاً إلى قوله تعالى: فالآن باشروهنّ الخ إذ لولم يكن هناك إلّا جواز مستمرّ قبل نزول الآية وبعدها لم يكن لهذا التعبير وجه ظاهر، وأمّا عدم اشتمال آيات الصوم السّابقة على هذه الآية على حكم التحريم فلا ينا في كون الآية ناسخة فإنّها لم تبيّن ساير أحكام الصوم أيضاً مثل حرمة النكاح و الأكل والشرب في نهار الصيام. ومن المعلوم أنّ رسول الله كان قد بيّنه للمسلمين قبل نزول هذه الآية فلعلّه كان قد بيّن هذا الحكم فيما بيّنه من الأحكام، والآية تنسخ مابيّنه الرسول وإن لم تشتمل كلامه تعالى على ذلك.

فان قلت: قوله تعالى: هنّ لباس لكم وأنتم لباس لهنّ اه يدلّ على سبب تشريع جواز الرّفث فلابدّ أن لايعمّ الناسخ والمنسوخ لبشاعة أن يعلّل النّسخ بما يعمّ الناسخ والمنسوخ معاً وإن قلنا: إنّ هذه التعليلات الواقعة في موارد الأحكام حكم و مصالح

لا علل ، ولا يلزم في الحكمة أن تكون جامعة ومانعة كالعلل فلو كان الرّفث محرّماً قبل نزول الآية ثمّ نسخ بالآية المحلّلة لم يصحّ تعليل نسخ التحريم بأنّ الرّجال لباس للنساء وهنّ لباس لهم .

قلت : **اولا** إنّه منقوض بتقييد قوله : أُحلّ لكم بقوله : ليلة الصيام مع أنّ حكم اللّباس جار في النهار كاللّيل وهو محرّم في النهار ، **وثانيا** : أنّ القيود المأخوذة في الآية من قوله : ليلة الصيام وقوله : هنّ لباس لكم وقوله : أنّكم كنتم تختانون أنفسكم اه تدلّ على علل ثلث مترتّبة يترتّب عليها الحكم المنسوخ و الناسخ فكون أحد الزّوجين لباساً للآخر يوجب أن يجوز الرفث بينهما مطلقاً ، ثمّ حكم الصيام المشار إليه بقوله : ليلة الصيام اه . والصيام هو الكفّ والإمساك عن مشتهيات النفس من الأكل والشرب والنّكاح يوجب تقييد جواز الرفث وصرفه إلى غير مورد الصّيام ، ثمّ صعوبة كفّ النفس عن النكاح شهراً كاملاً عليهم ووقوعهم في معصية مستمرّة وخيانة جارية يوجب تسهيلاً ما عليهم بالترخيص في ذلك ليلاً ، وبذلك يعود إطلاق حكم اللّباس المقيّد بالصيام إلى بعض إطلاقه وهو أن يعمل به ليلاً لا نهاراً ، والمعنى ـ والله أعلم ـ : أنّ إطلاق حكم اللّباس الّذي قيّدناه بالصيام ليلاً ونهاراً وحرّمناه عليكم حلّلناه لكم لما علمنا أنّكم تختانون أنفسكم فيه وأردنا التّخفيف عنكم رأفة ورحمة . وأعدنا إطلاق ذلك الحكم عليه في ليلة الصّيام وقصرنا حكم الصّيام على النهار فأتمّوا الصّيام إلى اللّيل .

والحاصل : أنّ قوله تعالى : هنّ لباس لكم وأنتم لباس لهنّ اه وإن كان علّة أو حكمة لإحلال أصل الرّفث إلّا أنّ الغرض في الآية ليس متوجّهاً إليه بل الغرض فيها بيان حكمة جواز الرفث ليلة الصّيام وهو مجموع قوله : هنّ لباس لكم إلى قوله : وعفا عنكم اه . وهذه الحكمة مقصورة على الحكم الناسخ ولا يعمّ المنسوخ قطعاً .

قوله تعالى : فالآن باشروهنّ و ابتغوا ما كتب الله لكم اه أمر واقع بعد الحضر فيدلّ على الجواز ، وقد سبقه قوله تعالى : في أوّل الآية : أُحلّ لكم والمعنى فمن الآن تجوز لكم مباشرتهنّ ، و الابتغاء هو الطلب ، والمراد بابتغاء ما كتب الله هو طلب

الولد الّذي كتب الله سبحانه ذلك على النوع الإنسانيّ من طريق المباشرة ، وفطرهم على طلبه بما أودع فيهم من شهوة النكاح والمباشرة ، وسخّرهم بذلك على هذا العمل فهم يطلبون بذلك ما كتب الله لهم وإن لم يقصدوا ظاهراً إلّا ركوب الشّهوة ونيل اللّذة كما أنّه تعالى كتب لهم بقاء الحيوة والنموّ بالأكل والشّرب وهو المطلوب الفطريّ وإن لم يقصدوا بالأكل والشرب إلّا الحصول على لذّة الذوق والشبع والريّ ، فإنّما هو تسخير إلهيّ .

وأمّا ما قيل : إنّ المراد بما كتب الله لهم الحلّ والرخصة فإنّ الله يحبّ أن يؤخذ بعزائمه . فيبعده : أنّ الكتابة في كلامه غير معهودة في مورد الحليّة والرخصة .

قوله تعالى : وكلوا واشربوا حتّى يتبيّن لكم الخَيط الأبيض من الخَيط الأسود من الفَجر اه الفجر فجران ، فجر أوّل يسمّى بالكاذب لبطلانه بعد مكث قليل وبذنب السرحان لمشابهته ذنب الذئب إذا شاله ، وعمود شعاعيّ يظهر في آخر اللّيل في ناحية الأفق الشرقيّ إذا بلغت فاصلة الشمس من دائرة الأفق إلى ثمانية عشر درجة تحت الأفق ، ثمّ يبطل بالاعتراض فيكون معترضاً مستطيلاً على الأفق كالخيط الأبيض الممدود عليه وهو الفجر الثّاني ، ويسمّى الفجر الصّادق لصدقه فيما يحكيه و يخبر به من قدوم النهار واتّصاله بطلوع الشّمس .

ومن هنا يعلم أنّ المراد بالخيط الأبيض هو الفجر الصادق ، وأنّ كلمة من بيانيّة وأنّ قوله تعالى : حتّى يتبيّن لكم الخيط الأسود من قبيل الاستعارة بتشبيه البياض المعترض على الأفق من الفجر ، المجاور لما يمتدّ معترضاً معه من سواد اللّيل بخيط أبيض يتبيّن من الخيط الأسود .

ومن هنا يعلم أيضاً : أنّ المراد هو التحديد بأوّل حين من طلوع الفجر الصادق فإنّ ارتفاع شعاع بياض النّهار يبطل الخيطين فلا خيط أبيض ولا خيط أسود .

قوله تعالى : ثمّ أتمّوا الصيام إلى اللّيل اه ، لمّا دلّ التحديد بالفجر على وجوب الصيام إلى الليل بعد تبيّنه استغنى عن ذكره إيثاراً للإيجاز بل تعرّض لتحديده بإتمامه إلى الليل ، وفي قوله : أتمّوا دلالة على أنّه واحد بسيط وعبادة واحدة تامّة من غير

أن تكون مركّبة من أُمور عديدة كلّ واحد منها عبادة واحدة ، وهذا هو الفرق بين التمام والكمال حيث أنّ الأوّل انتهاء وجود ما لا يتألّف من أجزاء ذوات آثار والثاني انتهاء وجود ما لكلّ من أجزائه أثر مستقلّ وحده . قال تعالى : « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي » المائدة - ٤ فإنّ الدين مجموع الصلوة والصوم والحجّ وغيرها الّتي لكلّ منها أثر يستقلّ به ، بخلاف النعمة على ماسيجيء بيانه إنشاء الله في الكلام على الآية .

قوله تعالى : ولا تباشروهنّ وأنتم عاكفون في المساجد اه العكوف والاعتكاف هو اللّزوم والاعتكاف بالمكان الإقامة فيه ملازماً له .

والاعتكاف عبادة خاصّة من أحكامها لزوم المسجد وعدم الخروج منه إلّا لعذر والصيام معه ، ولذلك صحّ أن يتوهّم جواز مباشرة النّساء في ليالي الاعتكاف في المسجد بتشريع جواز الرفث ليلة الصيام فدفع هذا الدخل بقوله تعالى : ولاتباشروهنّ وأنتم عاكفون في المساجد .

قوله تعالى : تلك حدود الله فلاتقربوها اه أصل الحدّ هو المنع و إليه يرجع جميع استعمالاته واشتقاقاته كحدّ السيف وحدّ الفجور وحدّ الدار والحديد إلى غير ذلك ، والنهى عن القرب من الحدود كناية عن عدم اقترافها والتعدّى إليها ، أى لاتفترقوا هذه المعاصي الّتي هي الأكل والشرب والمباشرة أو لاتتعدّوا عن هذه الأحكام والحرمات الإلهيّة الّتي بيّنها لكم وهي أحكام الصّوم بإضاعتها وترك التّقوى فيها .

﴿ بحث روائى ﴾

في تفسير القمّي عن الصادق عليه السلام قال : كان الأكل والنكاح محرّمين في شهر رمضان بالليل بعد النّوم يعني كلّ من صلّى العشاء ونام ولم يفطر ثمّ انتبه حرم عليه الإفطار ، وكان النكاح حراما في الليل والنّهار في شهر رمضان ، وكان رجل من أصحاب رسول الله يقال له خوّات بن جبير الأنصاري أخو عبدالله بن جبير الّذي كان رسول الله وكّله بفم الشعب يوم أُحد في خمسين من الرّماة ففارقه أصحابه وبقي في اثنى عشر رجلا

فقتل على باب الشّعب ، وكان أخوه هذا خوّات بن جبير شيخاً كبيراً ضعيفاً ، وكان صائماً مع رسول الله في الخندق ، فجاء إلى أهله حين أمسى فقال عندكم طعام ؟ فقالوا : لا تنم حتّى نصنع لك طعاماً فأبطأت عليه أهله بالطّعام فنام قبل أن يفطر ، فلمّا انتبه قال لأهله : قد حرم عليّ الأكل في هذه الليلة فلمّا أصبح حضر حفر الخندق فأغمى عليه فرآه رسول الله صلى الله عليه وآله فرقّ له وكان قوم من الشبّان ينكحون باللّيل سرّاً في شهر رمضان فأنزل الله : أُحلّ لكم ليلة الصّيام الرّفث إلى نسائكم الآية فأحلّ الله تبارك وتعالى النكاح بالليل من شهر رمضان ، والأكل بعد النوم إلى طلوع الفجر لقوله : حتّى يتبيّن لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ، قال : هو بياض النهار من سواد اللّيل .

اقول : وقوله : يعنى إلى قوله : وكان رجل اه من كلام الراوي ، وهذا المعنى مرويّ بروايات أُخرى ، رواها الكلينيّ والعيّاشيّ وغيرهم ، وفي جميعها أنّ سبب نزول قوله : وكلوا واشربوا إلخ إنّما هو قصّة خوّات بن جبير الأنصاريّ وأنّ سبب نزول قوله : أُحلّ لكم إلخ ما كان يفعله الشبّان من المسلمين .

وفي الدرّ المنثور عن عدّة من أصحاب التّفسير والرّواية عن البراء بن عازب قال : كان أصحاب النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم إذا كان الرجل صائماً فحضر الإفطار فنام قبل أن يفطر لم يأكل ليلته ولا يومه حتّى يمسي وإنّ قيس بن صرمة الأنصاريّ كان صائماً فكان يومه ذاك يعمل في أرضه فلّما حضر الإفطار أتى امرأته فقال : هل عندك طعام ؟ قالت : لا ولكن انطلق فأطلب لك فغلبته عينه فنام وجائت امرأته فلمّا رأته نائماً قالت : خيبة لك أنمت ؟ فلمّا انتصف النهار غشي عليه فذكر ذلك للنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم فنزلت هذه الآية أُحلّ لكم ليلة الصّيام الرفث إلى قوله : من الفجر ففرحوا بها فرحاً شديداً .

اقول : وروى بطرق أُخر القصّة وفي بعضها أبو قيس بن صرمة وفي بعضها صرمة بن مالك الأنصاريّ على اختلاف مّا في القصّة .

وفي الدرّ المنثور أيضاً : وأخرج ابن جرير وابن المنذر عن ابن عبّاس : أنّ المسلمين كانوا في شهر رمضان إذا صلّوا العشاء حرم عليهم النساء والطعام إلى مثلها من القابلة ،

ثمّ إنّ ناساً من المسلمين أصابوا الطعام والنساء في رمضان بعد العشاء ، منهم عمر بن الخطّاب فشكوا ذلك إلى رسول الله فأنزل الله أُحلّ لكم ليلة الصّيام إلى قوله : فالآن باشروهنّ يعني أنكحوهنّ .

اقول : والرّوايات من طرقهم فيهذا المعنى كثيرة وفي أكثرها اسم من عمر ، وهي متّحدة في أنّ حكم النّكاح باللّيل كحكم الأكل والشرب و أنّهما جميعاً كانت محلّلة قبل النوم محرّمة بعده ، وظاهر ما أوردناه من الرّواية الأُولى أنّ النكاح كان محرّماً في شهر رمضان باللّيل والنّهار جميعاً بخلاف الأكل والشّرب فقد كانا محلّلين في أوّل الليل قبل النّوم محرّمين بعده ، وسياق الآية يساعده فإنّ النّكاح لو كان مثل الأكل والشّرب محلّلا قبل النّوم محرّماً بعده كان الواجب في اللّفظ أن يقيّد بالغاية كما صنع ذلك بقوله : كلوا واشربوا حتّى يتبيّن لكم الخيط الأبيض إلخ ، وقد قال تعالى : أُحلّ لكم ليلة الصّيام الرفث ولم يأت بقيد يدلّ على الغاية ، وكذا ما اشتمل عليه بعض الرّوايات : أنّ الخيانة ما كانت تختصّ بالنّكاح بل كانوا يختانون في الأكل والشّرب أيضاً لا يوافق ما يشعر به سياق الآية من وضع قوله : علم الله أنّكم كنتم تختانون أنفسكم إلخ قبل قوله : كلوا واشربوا .

و في الدرّ المنثور أيضاً : أنّ رسول الله قال : الفجر فجران فأمّا الّذي كأنّه ذنب السّرحان فإنّه لا يحلّ شيئاً ولا يحرّمه وأمّا المستطيل الّذي يأخذ الأُفق فإنّه يحلّ الصّلوة ويحرّم الطعام .

اقول : و الرّوايات فيهذا المعنى مستفيضة من طرق العامّة والخاصّة وكذا الروايات في الاعتكاف وحرمة الجماع فيه .

☆☆☆

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقاً مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (١٨٨)

﴿ بيان ﴾

قوله تعالى: ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل اه، المراد بالأكل الأخذ أو مطلق التصرّف مجازاً، والمصحّح لهذا الإطلاق المجازيّ كون الأكل أقرب الأفعال الطبيعيّة الّتي يحتاج الإنسان إلى فعلها وأقدمها فالإنسان أوّل ما ينشاء وجوده يدرك حاجته إلى التغذّي ثمّ ينتقل منه إلى غيره من الحوائج الطبيعيّة كاللّباس و المسكن والنكاح ونحو ذلك، فهو أوّل تصرّف يستشعر به من نفسه، ولذلك كان تسمية التصرّف والأخذ ـ وخاصّة في مورد الأموال ـ أكلاً لا يختصّ باللغة العربيّة بل يعمّ سائر اللغات.

والمال ما يتعلّق به الرّغبات من الملك، كأنّه ماخوذ من الميل لكونه ممّا يميل إليه القلب. والبين هو الفصل الّذي يضاف إلى شيئين فأزيد. و الباطل يقابل الحقّ الّذي هو الأمر الثّابت بنحو من الثّبوت.

وفي تقييد الحكم، أعني قوله: ولا تأكلوا أموالكم اه بقوله: بينكم اه دلالة على أنّ جميع الأموال لجميع الناس وإنّما قسّمه الله تعالى بينهم تقسيماً حقّاً بوضع قوانين عادلة تعدّل الملك تعديلاً حقّاً يقطع منابت الفساد لا يتعدّاه تصرّف من متصرّف إلّا كان باطلاً، فالآية كالشّارحة لإطلاق قوله تعالى: خلق لكم ما في الأرض جميعاً و في إضافته الأموال إلى النّاس إمضاء منه لما استقرّ عليه بناء المجتمع الإنسانيّ من اعتبار أصل الملك واحترامه في الجملة من لدن استكن هذا النّوع على بسيط الأرض على ما يذكره النّقل والتّاريخ، وقد ذكر هذا الأصل في القرآن بلفظ الملك والمال و

لام الملك و الاستخلاف وغيرها في أزيد من مأة مورد ولاحاجة إلى إيرادها في هـذا الموضع ، وكذابطريق الاستلزام في آيات تدلّ على تشريع البيع والتجارة و نحوهما في بضعة مواضع كقوله تعالى : « وأحلّ الله البيع » البقرة ـ ٢٧٥ وقوله تعالى : « ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلّا أن تكون تجارة عن تراض » النساء ـ ٢٨ وقوله تعالى : «تجارة تخشون كسادها » التوبة ـ ٢٥ وغيرها ، والسنّة المتواتره تؤيّده .

قوله تعالى : وتدلوا بها إلى الحكّام لتأكلوا فريقاً اه ، الإدلاء هو إرسال الدلو في البئر لنزح الماء كنّي به عن مطلق تقريب المال إلى الحكّام ليحكموا كمايريده الراشي، وهو كناية لطيفة تشير إلى استبطان حكمهم المطلوب بالرشوة الممثّل لحال الماء الّذي في البئر بالنسبة إلى من يريده . والفريق هو القطعة المفروقة المعزولة من الشيء ، والجملة معطوفة على قوله : تأكلوا : اه فالفعل مجزوم بالنهي ، ويمكن أن يكون الواو بمعنى مع والفعل منصوباً بأن المقدّرة ، والتقدير مع أن تأكلوا فيكون الآية بجملتها كلاماً واحداً مسوقاً لغرض واحد ، وهو النهي عن تصالح الرّاشي والمرتشي على أكل أموال النّاس بوضعها بينهما وتقسيمها لأنفسهما بأخذ الحاكم ماأدلى به منها إليه وأخذ الراشي فريقاً آخر منها بالإثم وهما يعلمان أنّ ذلك باطل غير حقّ .

﴿بحث روائي﴾

في الكافي عن الصادق عليه السلام في الآية : كانت تقامر الرجل بأهله و ماله فنهاهم الله عن ذلك .

وفي الكافي أيضاً عن أبي بصير قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : قول الله عزّ وجلّ في كتابه : ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكّام ، قال : ياأبا بصير إنّ الله عزّ وجلّ قد علم أنّ في الاُمّة حكّاماً يجورون ، أما إنّه لم يعن حكّام أهل العدل ولكنّه عني حكّام أهل الجور ، يا أبا محمّد لو كان لك على رجل حقّ فدعوته إلى حكّام أهل العدل فأبى عليك إلّا أن يرافعك إلى حكّام أهل الجور ليقضوا له لكان ممّن يحاكم إلى الطاغوت وهو قول الله عزّ وجلّ : ألم تر إلى الّذين يزعمون أنّهم آمنوا

بما أُنزل إليك وما أُنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت.

وفي المجمع قال: روي عن أبي جعفر عليه السلام: يعني بالباطل اليمين الكاذبة يقطع بها الأموال.

اقول: وهذه مصاديق والآية مطلقة.

﴿ بحث علمي اجتماعي ﴾

كلّ ما بين أيدينا من الموجودات المكوّنة ـ ومنها النبات والحيوان والإنسان ـ فإنّه يتصرّف في الخارج عن دائرة وجوده ممّا يمكن أن ينتفع به في إبقاء وجوده لحفظ وجوده وبقائه، فلا خبر في الوجود عن موجود غير فعّال، ولا خبر عن فعل يفعله فاعله لا لنفع يعود إليه، فهذه أنواع النبات تفعل ما تفعل لينتفع به لبقائها ونشؤها وتوليد مثلها، وكذلك أقسام الحيوان والإنسان تفعل ما تفعل لتنتفع به بوجه ولو انتفاعاً خيالياً أو عقلياً، فهذا ممّا لا شبهة فيه.

وهذه الفواعل التكوينيّة تدرك بالغريزة الطبيعيّة، والحيوان والإنسان بالشعور الغريزي أنّ التصرّف في المادّة لرفع الحاجة الطبيعيّة والانتفاع في حفظ الوجود والبقاء لا يتمّ للواحد منها إلّا مع الاختصاص بمعنى أنّ الفعل الواحد لا يقوم بفاعلين (فهذا حاصل الأمر وملاكه) ولذلك فالفاعل من الإنسان أو ما ندرك ملاك أفعاله فإنّه يمنع عن المداخلة في أمره والتصرّف فيما يريد هو التصرّف فيه، وهذا أصل الاختصاص الّذي لا يتوقّف في اعتباره إنسان، وهو معنى اللّام الّذي في قولنا لي هذا ولك ذلك، ولي أن أفعل كذا ولك أن تفعل كذا.

ويشهد به ما نشاهده من تنازع الحيوان فيما حازه من عشّ أو كنّ أو وكر أو ما أصطاده أو وجده، ممّا يتغذّى به أو ما ألفه من زوج ونحو ذلك، وما نشاهده من تشاجر الأطفال فيما حازوه من غذاء ونحوه حتّى الرّضيع يشاجر الرّضيع على الثّدى. ثمّ إنّ ورود الإنسان في ساحة الاجتماع بحكم فطرته وقضاء غريزته لا يستحكم به إلّا ما أدركه بأصل الفطرة إجمالاً، ولا يوجب إلّا إصلاح ما كان وضعه أوّلاً وترتيبه

وتعظيمه في صورة النّواميس الاجتماعيّة الدائرة، و عند ذلك يتنوّع الاختصاص الإجمالي المذكور أنواعاً متفرّقة ذوات أسام مختلفة فيسمّى الاختصاص الماليّ بالملك وغيره بالحقّ وغير ذلك .

وهم وإن أمكن أن يختلفوا في تحقّق الملك من جهة أسبابه كالوراثة والبيع والشراء والغصب بقوّة السلطان وغير ذلك، أو من جهة الموضوع الّذي هو المالك كالإنسان الّذي هو بالغ أو صغير أو عاقل أو سفيه أو فرد أو جماعة إلى غير ذلك من الجهات ، فيزيدوا في بعض ، وينقصوا عن بعض ، و يثبتوا لبعض وينفوا عن بعض ، لكنّ أصل الملك في الجملة ممّا لا مناص لهم عن اعتباره ، ولذلك نرى أنّ المخالفين للملك يسلبونه عن الفرد وينقلونه إلى المجتمع أو الدولة الحاكمة عليهم وهم مع ذلك غير قادرين على سلبه عن الفرد من أصله ولن يقدروا على ذلك فالحكم فطريّ، وفي بطلان الفطرة فناء الإنسان .

وسنبحث في ما يتعلّق بهذا الأصل الثابت من حيث أسبابه كالتّجارة والرّبح والإرث والغنيمة والحيازة، ومن حيث الموضوع كالبالغ والصغير وغيرهما في موارد يناسب ذلك إنشاء الله العزيز .



☆☆☆

يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْاَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِاَنْ تَأتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأتُوا الْبُيُوتَ مِنْ اَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللّٰهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (١٨٩) .

﴿ بيان ﴾

قوله تعالى : يسئلونك إلى قوله : والحجّ اه ، الأهلّة جمع هلال ويسمّى القمر هلالاً أوّل الشهر القمريّ إذا خرج من تحت شعاع الشمس اللّيلة الأولى والثانية كما قيل ، وقال بعضهم اللّيالي الثلث الأول ، وقال بعضهم حتى يتحجّر ، والتحجّر أن يستدير بخطّة دقيقة ، و قال بعضهم : حتّى يبهر نوره ظلمة اللّيل وذلك في اللّيلة السابعة ثمّ يسمّى قمراً ، ويسمّى في الرابعة عشر بدراً ، واسمه العامّ عند العرب الزبرقان .

و الهلال مأخوذ من استهلّ الصبيّ إذا بكى عند الولادة أو صاح ، ومن قولهم : أهلّ القوم بالحجّ إذا رفعوا أصواتهم بالتلبية ، سمّي به لأنّ النّاس يهلّون بذكره إذا رأوه . والمواقيت جمع ميقات وهو الوقت المضروب للفعل ، ويطلق أيضاً : على المكان المعيّن للفعل كميقات أهل الشام وميقات أهل اليمن ، والمراد هيهنا الأوّل .

وفي قوله تعالى : يسئلونك عن الأهلّة اه وإن لم يشرح أنّ السؤال في أمرها عمّاذا ؛ أعني حقيقة القمر وسبب تشكّلاتها المختلفة في صور الهلال والقمر والبدر كما قيل ، أو عن حقيقة الهلال فقط ، الظاهر بعد المحاق في أوّل الشهر القمريّ كما ذكره بعضهم ، أو عن غير ذلك .

ولكن إتيان الهلال في السئوال بصورة الجمع حيث قيل : يسئلونك عن الأهلّة

دليل على أنّ السئوال لم يكن عن ماهيّة القمر واختلاف تشكّلاته إذ لو كان كذلك لكان الأنسب أن يقال : يسئلونك عن القمر لا عن الأهلّة ، وأيضاً لو كان السئوال عن حقيقة الهلال وسبب تشكّله الخاصّ كان الأنسب أن يقال : يسئلونك عن الهلال إذ لا غرض حينئذ يتعلّق بالجمع ، ففي إتيان الأهلّة بصيغة الجمع دلالة على أنّ السئوال إنّما كان عن السبب أو الفائدة في ظهور القمر هلالاً بعد هلال ورسمه الشهور القمريّة ، وعبّر عن ذلك بالأهلّة لأنّها هي المحقّقة لذلك فاُجيب بالفائدة .

ويستفاد ذلك من خصوص الجواب : قل هي مواقيت للنّاس و الحجّ اه فإنّ المواقيت وهي الأزمان المضروبة للأفعال والأعمال إنّما هي الشهور دون الأهلّة الّتي ليست بأزمنة وإنّما هي أشكال وصور في القمر .

وبالجملة قد تحصّل أنّ الغرض في السئوال إنّما كان متعلّقاً بشأن الشهور القمريّة من حيث السبب أو الفائدة فاُجيب ببيان الفائدة وأنّها أزمان وأوقات مضروبة للنّاس في اُمور معاشهم ومعادهم فإنّ الإنسان لابدّ له من حيث الخلقة من أن يقدّر أفعاله وأعماله الّتي جميعها من سنخ الحركة بالزمان ، ولازم ذلك أن يتقطّع الزمان الممتدّ الّذي ينطبق عليه اُمورهم قطعاً صغاراً و كباراً مثل الليل والنهار واليوم والشهر والفصول والسنين بالعناية الإلهيّة الّتي تدبّر اُمور خلقه وتهديهم إلى صلاح حيوتهم ، والتقطيع الظاهر الّذي يستفيد منه العالم والجاهل والبدويّ والحضريّ ويسهل حفظه على الجميع إنّما هو تقطيع الأيّام بالشهور القمريّة الّتي يدركه كلّ صحيح الإدراك مستقيم الحواسّ من النّاس دون الشهور الشمسيّة الّتي ماتنبّه لشأنها ولم ينل دقيق حسابها الإنسان إلّا بعد قرون وأحقاب من بدء حيوته في الأرض وهو مع ذلك ليس في وسع جميع الناس دائماً .

فالشهور القمريّة أوقات مضروبة معيّنة للناس في اُمور دينهم ودنياهم وللحجّ خاصّة فإنّه أشهر معلومات ، وكأنّ اختصاص الحجّ بالذكر ثانياً تمهيد لما سيذكر في الآيات التالية من اختصاصه ببعض الشهور .

قوله تعالى : وليس البرّ بأن تأتوا البيوت من ظهورها إلى قوله : من أبوابها ،

ثبت بالنقل أنّ جماعة من العرب الجاهليّ كانوا إذا أحرموا للحجّ لم يدخلوا بيوتهم عند الحاجة من الباب بل اتّخذوا نقباً من ظهورها ودخلوا منه فنهى عن ذلك الإسلام و أمرهم بدخول البيوت من أبوابها ، و نزول الآية يقبل الانطباق على هذا الشأن ، وبذلك يصحّ الاعتماد على ما نقل من شأن نزول الآية على ما سيأتي نقله .

ولولا ذلك لأمكن أن يقال : إنّ قوله : وليس البرّ إلى آخره كناية عن النهي عن امتثال الأوامر الإلهيّة والعمل بالأحكام المشرّعة في الدين إلّا على الوجه الّذي شرّعت عليه ، فلا يجوز الحجّ في غير أشهره ، ولا الصيام في غير شهر رمضان وهكذا ، وكانت الجملة عليهذا متمّماً لأوّل الآية ، وكان المعنى : أنّ هذه الشهور أوقات مضروبة لأعمال شرّعت فيها ولا يجوز التعدّي بها عنها إلى غيرها كالحجّ في غير أشهره ، والصوم في غير شهر رمضان وهكذا فكانت الآية مشتملة على بيان حكم واحد .

وعلى التقدير الأوّل الّذي يؤيّده النقل فنفى البرّ عن إتيان البيوت من ظهورها يدلّ على أنّ العمل المذكور لم يكن ممّا أمضاه الدين وإلّا لم يكن معنى لنفي كونه برّاً ، فإنّما كان ذلك عادة سيّئة جاهليّة فنفى الله تعالى كونه من البرّ ، وأثبت أنّ البرّ هو التقوى ، وكان الظاهر أن يقال : ولكنّ البرّ هو التقوى ، وإنّما عدل إلى قوله : ولكنّ البر من اتّقى إه إشعاراً بأنّ الكمال إنّما هو في الاتّصاف بالتقوى وهو المقصود دون المفهوم الخالي كما مرّ نظيره في قوله تعالى : ليس البرّ أن تولّوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكنّ البرّ من آمن الآية .

والأمر في قوله تعالى : و أتوا البيوت من ابوابها اه ليس أمراً مولويّاً و إنّما هو إرشاد إلى حسن إتيان البيوت من أبوابها لما فيه من الجرى على العادة المألوفة المستحسنة الموافقة للغرض العقلائيّ في بناء البيوت ووضع الباب مدخلاً ومخرجاً فيها ، فإنّ الكلام واقع موقع الرّدع عن عادة سيّئة لاوجه لها إلّا خرق العادة الجارية الموافقة للغرض العقلائيّ ، فلا يدلّ على أزيد من الهداية إلى طريق الصواب من غير إيجاب ، نعم الدّخول من غير الباب بمقصد أنّه من الدّين بدعة محرّمة .

قوله تعالى : واتّقوا الله لعلّكم تفلحون اه . قدعرفت في أوّل السّورة أنّ التقوى

من الصّفات الّتي يجامع جميع مراتب الإيمان و مقامات الكمال ، و من المعلوم أنّ جميع المقامات لا يستوجب الفلاح والسّعادة كما يستوجبه المقامات الأخيرة الّتي تنفي عن صاحبها الشرك والضلال وإنّما تهدي إلى الفلاح وتبشّر بالسّعادة ، ولذلك قال تعالى : واتّقوا الله لعلّكم تفلحون اه فأتى بكلمة الترجّي ، و يمكن أن يكون المراد بالتقوى امتثال هذا الأمر الخاصّ الموجود في الآية وترك ما ذمّه من إتيان البيوت من ظهورها .

﴿ بحث روائي ﴾

في الدرّ المنثور أخرج ابن جرير وابن أبي حاتم عن ابن عبّاس قال : سأل الناس رسول الله صلى الله عليه وآله عن الأهلّة فنزلت هذه الآية يسئلونك عن الأهلّة قل هي مواقيت للناس يعلمون بها أجل دينهم وعدّة نسائهم ووقت حجّهم .

اقول : و روي هذا المعنى فيه بطرق اُخر عن أبي العالية وقتادة و غيرهما ، و روي أيضا أنّ بعضهم سأل النبيّ صلى الله عليه وآله عن حالات القمر المختلفة فنزلت الآية . وهذا هو الّذي ذكرنا آنفاً أنّه مخالف لظاهر الآية فلا عبرة به .

وفي الدرّ المنثور أيضاً : أخرج وكيع والبخاريّ وابن جرير عن البراء : كانوا إذا أحرموا في الجاهليّة دخلوا البيت من ظهره فأنزل الله : و ليس البرّ بأن تأتوا البيوت من ظهورها ولكنّ البرّ من اتّقى وأتوا البيوت من أبوابها .

وفي الدرّ المنثور أيضاً أخرج ابن أبي حاتم والحاكم و صحّحه عن جابر قال : كانت قريش تدعى الحمس و كانوا يدخلون من الأبواب في الإحرام و كانت الأنصار و ساير العرب لا يدخلون من باب في الإحرام فبينا رسول الله صلى الله عليه وآله في بستان إذ خرج من بابه وخرج معه قطبة ابن عامر الأنصاريّ فقالوا : يارسول الله إنّ قطبة بن عامر رجل فاجر وإنّه خرج معك من الباب فقال له : ما حملك على ما فعلت قال : رأيتك فعلته ففعلته كما فعلت قال : إنّي رجل أحمس قال : فإنّ ديني دينك فأنزل الله ليس البرّ بأن تأتوا البيوت من ظهورها .

أقول : و قد روي قريباً من هذا المعنى بطرق اُخرى ، والحمس جمع أحمس

كحمر وأحمر من الحماسة وهي الشدّة سميت بهقريش لشدّتهم في أمر دينهم أو لصلابتهم وشدّة بأسهم .

وظاهر الرّواية أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان قد أمضى قبل الواقعة الدّخول من ظهور البيوت لغيرقريش ولذاعاتبه بقوله : ما حملك على ما صنعت إلخ . وعليهذافتكون الآية من الآيات النّاسخة ، و هي تنسخ حكماً مشرّعاً من غير آية هذا ، لكنّك قد عرفت أنّ الآية تنافيه حيث تقول : ليس البرّ بأن تاتوا اهوحاشا الله سبحانه أن يشرّع هوأورسوله بأمره حكماًمن الأحكام ثمّ يذمّه أويقبحّه وينسخه بعدذلك وهوظاهر .

وفي محاسن البرقيّ عن الباقر عليه السلام في قوله تعالى : وأتوا البيوت من أبوابها قال : يعني أن يأتى الأمر من وجهه أىّ الأمور كان .

وفي الكافي عن الصادق عليه السلام : الأوصياء هم أبواب الله الّتي منهايؤتى ، ولولاهم ما عرف الله عزّوجلّ وبهم احتجّ الله تبارك وتعالى على خلقه .

اقول :الرواية من الجرى وبيان لمصداق من مصاديق الآية بالمعنى الّذى فسّرت به في الرواية الأولى ، ولاشكّ أنَّ الآية بحسب المعنى عامّة و إن كانت بحسب مورد النّزول خاصّة ، وقوله عليه السلام ولولاهم ماعرف الله اه يعنى البيان الحقّ و الدعوةالتّامّة الّذين معهم ، وله معنى آخر أدقّ لعلّنا نشير إليه فيما سيأتي إنشاء الله والرّوايات في معنى الرّوايتين كثيرة .

☆ ☆ ☆

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ (١٩٠) وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ (١٩١) فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (١٩٢) وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ (١٩٣) الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ (١٩٤) وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ (١٩٥).

﴿ بيان ﴾

سياق الآيات الشّريفة يدلّ على أنّها نازلة دفعة واحدة ، وقد سيق الكلام فيها لبيان غرض واحد و هو تشريع القتال لأوّل مرّة مع مشركي مكّة فإنّ فيها تعرّضاً لإخراجهم من حيث أخرجوا المؤمنين ، وللفتنة ، وللقصاص ، والنّهى عن مقاتلتهم عند المسجد الحرام حتّى يقاتلوا عنده ، وكلّ ذلك اُمور مربوطة بمشركي مكّة ، على أنّه تعالى قيّد القتال بالقتال في قوله : وقاتلوا في سبيل الله الّذين يقاتلونكم اه وليس معناه الاشتراط أي قاتلوهم إن قاتلوكم وهو ظاهر ، ولا قيداً احترازيّاً . والمعنى قاتلوا الرجال دون النساء والولدان الّذين لا يقاتلونكم كما ذكره بعضهم ، إذ لا معنى لقتال من لا يقدر على القتال حتّى ينهى عن مقاتلته ويقال : لا تقاتله بل إنّما الصّحيح النّهى عن قتله دون قتاله .

بل الظّاهر أنّ الفعل أعني يقاتلونكم اه للحال والوصف للإشارة ، والمراد به الّذين حالهم حال القتال مع المؤمنين وهم مشركوا مكّة .

فمساق هذه الآيات مساق قوله تعالى: «اُذن للّذين يقاتلون بأنّهم ظلموا وإنّ الله على نصرهم لقدير الّذين اُخرجوا من ديارهم بغير حقّ إلّا أن يقولوا ربّنا الله » الحجّ ـ ٤٠ إذنٌ ابتدائيّ للقتال مع المشركين المقاتلين من غير شرط .

على أنّ الآيات الخمس جميعاً متعرّضة لبيان حكم واحد بحدوده وأطرافه ولوازمه فقوله تعالى : و قاتلوا في سبيل الله اه لأصل الحكم ، و قوله تعالى : لاتعتدوا إلخ تحديد له من حيث الانتظام و قوله تعالى : و اقتلوهم إلخ ، تحديد له من حيث التشديد ، و قوله تعالى : ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام إلخ تحديدله من حيث المكان ، و قوله تعالى : و قاتلوهم حتّى لا تكون فتنة إلخ تحديد له من حيث الأمد والزمان ، وقوله تعالى : الشهر الحرام إلخ بيان أنّ هذاالحكم تشريع للقصاص في القتال والقتل ومعاملة بالمثل معهم ، وقوله تعالى: وأنفقوا اه إيجاب لمقدّمته الماليّة و هوالإنفاق للتّجهيز والتّجهّز ، فيقرب أن يكون نزول مجموع الآيات الخمس لشأن واحد من غير أن ينسخ بعضها بعضاً كما احتمله بعضهم ، ولا أن تكون نازلة في شئون متفرّقة كما ذكره آخرون ، بل الغرض منها واحد وهو تشريع القتال مع مشركي مكّة الّذين كانوا يقاتلون المؤمنين .

قوله تعالى : وقاتلوا في سبيل الله الّذين يقاتلونكم اه القتال محاولة الرّجل قتل من يحاول قتله ، و كونه في سبيل الله إنّما هو لكون الغرض منه إقامة الدّين وإعلاء كلمة التوحيد ، فهو عبادة يقصد بها وجه الله تعالى دون الاستيلاء على أموال النّاس و أعراضهم فإنّما هو في الإسلام دفاع يحفظ به حقّ الإنسانيّة المشروعة عند الفطرة السليمة كماسنبيّنه ، فإنّ الدّفاع محدودبالذات . والتعدّي خروج عن الحدّ، ولذلك عقّبه بقوله تعالى : ولاتعتدوا إنّ الله لايحبّ المعتدين اه .

قوله تعالى : ولاتعتدواإلخ ، الاعتداء هوالخروج عن الحدّ، يقال عدا واعتدى إذ جاوز حدّه ، والنّهي عن الاعتداء مطلق يراد به كلّ مايصدق عليه أنّه اعتداء كالقتال

قبل أن يدعى إلى الحقّ، والابتداء بالقتال، وقتل النّساء والصبيان، وعدم الانتهاء العدوّ، وغير ذلك ممّا بيّنه السنّة النبويّة.

قوله تعالى: واقتلوهم حيث ثقفتموهم إلى قوله: من القتل اه يقال ثقف ثقافة أي وجد وأدرك فمعنى الآية معنى قوله: «فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم» التّوبة - ٦. والفتنة هو مايقع به اختبار حال الشئ، ولذلك يطلق على نفس الامتحان والابتلاء وعلى مايلازمه غالباً وهو الشدّة والعذاب على مايستعقبه كالضلال والشرك، وقد استعمل في القرآن الشّريف في جميع هذا المعاني، والمراد به في الآية الشرك بالله ورسوله بالزّجر والعذاب كما كان يفعله المشركون بمكّة بالمؤمنين بعد هجرة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقبلها.

فالمعنى شدّدوا على المشركين بمكّة كلّ التشديد بقتلهم حيث وجدوا حتّى ينجرّ ذلك إلى خروجهم من ديارهم وجلائهم من أرضهم كما فعلوا بكم ذلك، وما فعلوه أشدّ فإنّ ذلك منهم كان فتنة والفتنة أشدّ من القتل لأنّ في القتل انقطاع الحيوة الدنيا، وفي الفتنة انقطاع الحيوتين وانهدام الدّارين.

قوله تعالى: ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتّى يقاتلوكم فيه إلخ فيه نهى عن القتال عن القتال عند المسجد الحرام حفظاً لحرمته ما حفظوه، والضّمير في قوله: فيه راجع إلى المكان المدلول عليه بقوله عند المسجد اه.

قوله تعالى: فإن انتهوا فإنّ الله غفور رحيم اه، الانتهاء الامتناع والكفّ، والمراد به الانتهاء عن مطلق القتال عند المسجد الحرام دون الانتهاء عن مطلق القتال بطاعة الدين وقبول الإسلام فإنّ ذلك هو المراد بقوله ثانياً: فان انتهوا فلا عدوان اه وأمّا هذا الانتهاء فهو قيد راجع إلى أقرب الجمل إليه وهو قوله: ولا تقاتلوهم عند المسجد اه. وعليهذا فكلّ من الجملتين أعني قوله تعالى: فإن انتهوا فإنّ الله اه وقوله تعالى: فإن انتهوا فلا عدوان اه قيد لما يتّصل به من الكلام من غير تكرار.

وفي قوله: فان الله غفور رحيم اه وضع السبب موضع المسبّب إعطاءً لعلّة الحكم. والمعنى فإن انتهوا فإنّ الله غفور رحيم.

قوله تعالى: وقاتلوهم حتّى لاتكون فتنة ويكون الدين لله اه تحديد لأمد

القتال كما مرّ ذكره ، والفتنة في لسان هذه الآيات هو الشرك باتّخاذ الأصنام كما كان يفعله ويكره عليه المشركون بمكّة ، ويدلّ عليه قوله تعالى : و يكون الدين لله . والآية نظيرة لقوله تعالى : « وقاتلوهم حتّى لاتكون فتنة و إن تولّوا فاعلموا أنالله موليكم نعم المولى ونعم النصير » الأنفال - ٤٠ . وفي الآية دلالة على وجوب الدّعوة قبل القتال فإن قبلت فلا قتال وإن ردّت فلا ولاية إلّا لله ونعم المولى ونعم النصير ، ينصر عباده المؤمنين . ومن المعلوم أنّ القتال إنّما هو ليكون الدّين لله ، ولا معنى لقتال هذا شأنه وغايته إلّا عن دعوة إلى الدّين الحقّ و هو الدّين الّذي يستقرّ على التّوحيد .

ويظهر من هذا الّذي ذكرناه أنّ هذه الآية ليست بمنسوخة بقوله تعالى : « قاتلوا الّذين لايؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرّمون ما حرّم الله ورسوله ولا يدينون دين الحقّ من الّذين أُوتوا الكتاب حتّى يعطوا الجزية عن يدوهم صاغرون » التوبة - ٣٠ بناء على أنّ دينهم لله سبحانه . وذلك أنّ الآية أعني قوله تعالى : و قاتلوهم حتّى لا تكون فتنة اه خاصّة بالمشركين غير شاملة لأهل الكتاب ، فالمراد بكون الدّين لله سبحانه هو أن لا يعبد الأصنام ويقرّ بالتّوحيد ، وأهل الكتاب مقرون به ، و إن كان ذلك كفراً منهم بالله بحسب الحقيقة كما قال تعالى : إنّهم لايؤمنون بالله واليوم الآخر ولا يحرّمون ما حرّم الله ورسوله ولايدينون دين الحقّ ، لكنّ الإسلام قنع منهم بمجرّد التّوحيد ، وإنّما أمر بقتالهم حتّى يعطوا الجزية لإعلاء كلمة الحقّ على كلمتهم وإظهار الإسلام على الدّين كلّه .

قوله تعالى : فإن انتهوا فلا عدوان إلّا على الظالمين اه أى فإن انتهوا عن الفتنة و آمنوا بما آمنتم به فلا تقاتلوهم فلا عدوان إلّا على الظّالمين ، فهو من وضع السبب موضع المسبّب كما مرّ نظيره في قوله تعالى : فإن انتهوا فإنّ الله غفور رحيم الآية . فالآية كقوله تعالى : « فإن تابوا وأقاموا الصّلوة وآتوا الزكوة فإخوانكم في الدين » التّوبة - ١٢ .

قوله تعالى : الشّهر الحرام بالشّهر الحرام والحرمات قصاص اه الحرمات جمع حرمة وهي ما يحرم هتكه ويجب تعظيمه ورعاية جانبه ، والحرمات : حرمة الشهر

الحرام وحرمة الحرم وحرمة المسجد الحرام . والمعنى أنّهم لوهتكوا حرمة الشهر الحرام بالقتال فيه ، وقد هتكوا حين صدّوا النّبيّ و أصحابه عن الحجّ عام الحديبيّة ورموهم بالسّهام والحجارة جاز للمؤمنين أن يقاتلوهم فيه وليس بهتك ، فإنّما يجاهدون في سبيل الله و يمتثلون أمره في إعلاء كلمته ولو هتكوا حرمة الحرم و المسجد الحرام بالقتال فيه وعنده جاز للمؤمنين معاملتهم بالمثل ، فقوله : الشهر الحرام بالشهر الحرام بيان خاصّ عقّب ببيان عامّ يشتمل جميع الحرمات ، وأعمّ من هذا البيان العامّ قوله تعالى عقيبه : فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم اه فالمعنى أنّ الله سبحانه إنّما شرّع القصاص في الشّهر الحرام لأنّه شرّع القصاص في جميع الحرمات وإنّما شرّع القصاص في الحرامات لأنه شرّع جواز الاعتداء بالمثل .

ثمّ ندبهم إلى ملازمة طريقة الاحتياط في الاعتداء لأنّ فيه استعمالاً للشدّة والبأس والسطوة وسائر القوى الداعية إلى الطغيان والانحراف عن جادّة الاعتدال والله سبحانه لا يحبّ المعتدين ، وهم أحوج إلى محبّة الله تعالى وولايته و نصره فقال تعالى : واتّقوا الله واعلموا أنّ الله مع المتّقين .

وأمّا أمره تعالى بالاعتداء مع أنّه لا يحبّ المعتدين فإنّ الاعتداء مذموم إذا لم يكن في مقابله اعتداء و أمّا إذا كان في مقابلة الاعتداء فليس إلّا تعالياً عن ذلّ الهوان وارتقاء عن حضيض الاستعباد و الظلم والضيم ، كالتكبّر مع المتكبّر ، والجهر بالسّوء لمن ظلم .

قوله تعالى: وأنفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم إلى التّهلكة اه، أمر بإنفاق المال لإقامة القتال في سبيل الله والكلام في تقييد الإنفاق هيهنا بكونه في سبيل الله نظير تقييد القتال في أوّل الآيات بكونه في سبيل الله، كما مرّ . والباء في قوله : بأيديكم زائدة للتأكيد ، والمعنى : ولا تلقوا أيديكم إلى التّهلكة كناية عن النّهي عن إبطال القوّة والاستطاعة والقدرة فإنّ اليد مظهر لذلك ، وربّما يقال : إنّ الباء للسببيّة ومفعول لا تلقوا محذوف ، والمعنى : لا تلقوا أنفسكم بأيدي أنفسكم إلى التّهلكة . والتهلكة والهلاك واحد وهو مصير الإنسان بحيث لا يدري أين هو ، وهو على وزن تفعلة بضمّ العين ليس

في اللّغة مصدر على هذا الوزن غيره .

والكلام مطلق أُريد به النّهي عن كلّ مايوجب الهلاك من إفراط وتفريط كما أنّ البخل والإمساك عن إنفاق المال عند القتال يوجب بطلان القوّة وذهاب القدرة ، وفيه هلاك العدّة بظهور العدوّ عليهم ، وكما أنّ التبذير بإنفاق جميع المال يوجب الفقر والمسكنة المؤدّيين إلى انحطاط الحيوة وبطلان المروّة .

ثمّ ختم سبحانه الكلام بالإحسان فقال : وأحسنوا إنّ الله يحب المحسنين اه و ليس المراد بالإحسان الكفّ عن القتال أو الرّأفة في قتل أعداء الدّين ومايشبههما بل الإحسان هو الإتيان بالفعل على وجه حسن بالقتال في مورد القتال ، و الكفّ في مورد الكف ، والشدّة في مورد الشّدّة ، والعفو في مورد العفو ، فدفع الظّالم بمايستحقّه إحسان على الإنسانيّة باستيفاء حقّها المشروع لها ، ودفاع عن الدين المصلح لشأنها كما أنّ الكفّ عن التجاوز في استيفاء الحقّ المشروع بما لاينبغي إحسان آخر. ومحبّة الله سبحانه هو الغرض الأقصى من الدين ، وهو الواجب على كلّ متديّن بالدّين أن يجلبها من ربّه بالاتّباع . قال تعالى : قل إن كنتم تحبّون الله فاتّبعوني يحببكم الله » آل عمران ـ ٣١ . وقد بدئت الآيات الشّريفة ـ وهي آيات القتال ـ بالنهى عن الاعتداء وأنّ الله لايحبّ المعتدين وختمت بالأمر بالإحسان وأنّ الله يحبّ المحسنين ، وفي ذلك من وجوه الحلاوة مالايخفى.

الجهاد الذى يأمر به القرآن:

كان القرآن يأمر المسلمين بالكفّ عن ، القتال والصبر على كلّ أذى في سبيل الله تعالى كما قال تعالى : «قل يا أيّها الكافرون لاأعبد ما تعبدون ولاأنتم عابدون ما أعبد إلى قوله : لكم دينكم ولي دين» الكافرون ـ ٦ وقال تعالى : «فاصبر على مايقولون» المزمّل ـ ١٠ و قال تعالى : «ألم تر إلى الّذين قيل لهم كفّوا أيديكم وأقيموا الصّلوة وآتوا الزّكوة فلمّا كتب عليهم القتال » النساء ـ ٧٦ و كأنّ هذه الآية تشير إلى قوله تعالى : «ودّ كثير من أهل الكتاب لو يردّونكم من بعد إيمانكم كفّاراً حسداً من عند أنفسهم من بعد ما تبيّن لهم الحقّ فاعفوا واصفحوا حتّى يأتي الله بأمره إنّ الله على كلّشيىء قدير وأقيموا الصّلوة وآتوا الزكوة » البقرة ـ ١١٠

ثمّ نزلت آيات القتال فمنها آيات القتال مع مشركي مكّة ومن معهم بالخصوص كقوله تعالى : « أُذن للّذين يقاتلون بأنّهم ظلموا وإنّ الله على نصرهم لقدير الّذين أُخرجوا من ديارهم بغير حقّ إلّا أن يقولوا ربّنا الله» الحجّ ـ ٤٠ . و من الممكن أن تكون هذه الآية نزلت في الدّفاع الّذي أمر به في بدر وغيرها ، وكذا قوله : «وقاتلوهم حتّى لاتكون فتنة ويكون الدّين كلّه لله فإن انتهوا فإنّ الله بما تعملون بصير و إن تولّوا فاعلموا أنّ الله موليكم نعم المولى و نعم النّصير « الأنفال ـ ٤٠ ، وكذا قوله تعالى : « وقاتلوا في سبيل الله الّذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إنّ الله لايحبّ المعتدين» البقرة ـ ٩٠ .

ومنها آيات القتال مع أهل الكتاب . قال تعالى : « قاتلوا الّذين لايؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولايحرّمون ما حرّم الله ورسوله ولايدينون دين الحقّ من الّذين اُوتوا الكتاب حتّى يعطوا الجزية عن يدوهم صاغرون »التّوبة ـ ٣٠ .

ومنها آيات القتال مع المشركين عامّة ، وهم غير أهل الكتاب كقوله تعالى : فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » التّوبة ـ ٦ و كقوله تعالى : « قاتلوا المشركين كافّة كما يقاتلونكم كافّة » التوبة ـ ٢٧ .

ومنها مايأمر بقتال مطلق الكفّار كقوله تعالى: « قاتلوا الّذين يلونكم من الكفّار وليجدوا فيكم غلظة »التوبة ـ ١٢٤ .

وجملة الأمر أنّ القرآن يذكر أنّ الاسلام و دين التوحيد مبنيّ على أساس الفطرة وهو القيّم على إصلاح الإنسانيّة في حيوتها كما قال تعالى : «فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله الّتي فطر الناس عليها لاتبديل لخلق الله ذلك الدّين القيّم ولكنّ أكثر النّاس لايعلمون» الرّوم ـ ٣٠ فإقامته والتحفّظ عليه أهمّ حقوق الإنسانيّة المشروعة كما قال تعالى : «شرع لكم من الدّين ما وصّى به نوحاً والّذي أوحينا إليك وما وصّينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدّين ولا تتفرّقوا فيه » الشّورى ـ ١٣ ثمّ يذكر أنّ الدّفاع عن هذا الحقّ الفطريّ المشروع حقّ آخر فطريّ . قال تعالى : «ولولا دفع الله النّاس بعضهم ببعض لهدّمت صوامع وبيع ومساجد يذكر فيها اسم الله

كثيراً و لينصرنّ الله من ينصره إنّ الله لقويّ عزيز» الحجّ ـ ٤٠ فبيّن أنّ قيام دين التوحيد على ساقه وحيوة ذكره منوط بالدفاع . و نظيره قوله تعالى: «ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض» البقرة ـ ٢٥١ ، وقال تعالى في ضمن آيات القتال من سورة الأنفال : «ليحقّ الحقّ ويبطل الباطل ولو كره المجرمون» الأنفال ـ ٢٤ ثمّ قال تعالى: بعد عدّة آيات : «ياأيّها الّذين آمنوا استجيبوا لله وللرّسول إذا دعاكم لما يحييكم» الأنفال ـ ٢٤ فسمّى الجهاد والقتال الّذي يدعى له المؤمنون محيياً لهم ، ومعناه أنّ القتال سواء كان بعنوان الدفاع عن المسلمين أو عن بيضة الإسلام أو كان قتالاً ابتدائيّاً كلّ ذلك بالحقيقة دفاع عن حقّ الإنسانيّة في حيوتها ففي الشرك بالله سبحانه هلاك الإنسانيّة وموت الفطرة ، وفي القتال وهو دفاع عن حقّها إعادة لحيوتها وإحيائها بعد الموت .

ومن هناك يشتشعر الفطن اللّبيب : أنّه ينبغي أن يكون للإسلام حكم دفاعيّ في تطهير الأرض من لوث مطلق الشرك وإخلاص الإيمان لله سبحانه فإنّ هذا القتال الّذي يذكره الآيات المذكورة إنّما هو لإماتة الشرك الظاهر من الوثنيّة ، أو لإعلاء كلمة الحقّ على كلمة أهل الكتاب بحملهم على إعطاء الجزية . مع أنّ آية القتال معهم تتضمّن أنّهم لا يؤمنون بالله ورسوله ولا يدينون دين الحقّ فهم وإن كانوا على التّوحيد لكنّهم مشركون بالحقيقة مستبطنون ذلك . والدفاع عن حقّ الإنسانيّة الفطريّ يوجب حملهم على الدين الحقّ .

والقرآن وإن لم يشتمل من هذا الحكم على أمر صريح لكنّه يبوح بالوعد بيوم للمؤمنين على أعدائهم لا يتمّ أمره إلّا بإنجاز الأمر بهذه المرتبة من القتال ، وهو القتال لإقامة الإخلاص في التوحيد . قال تعالى: « هو الّذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحقّ ليظهره على الدين كلّه ولو كره المشركون » الصّف ـ ٩ . وأظهر منه قوله تعالى : « ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أنّ الأرض لله يرثها عبادي الصّالحون » الأنبياء ـ ١٠٥ ، وأصرح منه قوله تعالى : « وعد الله الّذين آمنوا وعملوا الصالحات ليستخلفنّهم في الأرض كما استخلف الّذين من قبلهم وليمكّننّ لهم دينهم الّذي ارتضى لهم وليبدلنّهم من بعد خوفهم أمناً يعبدونني لا يشركون بي شيئاً » النور ـ ٥٥ فقوله تعالى : يعبدونني

يعني به عبادة الإخلاص بحقيقة الإيمان بقرينة قوله تعالى: لا يشركون بي شيئاً اه ، مع أنّه تعالى يعدّ بعض الإيمان شركاً . قال تعالى: «وما يؤمن أكثرهم بالله إلّا وهم مشركون» يوسف - ١٢ فهذا ما وعده تعالى من تصفية الأرض وتخليتها للمؤمنين يوم لا يعبد فيه غير الله حقّاً .

وربّما يتوهّم المتوهّم : أنّ ذلك وعد بنصر إلهيّ بمصلح غيبيّ من غير توسّل بالأسباب الظاهرة لكن ينافيه قوله : ليستخلفنّهم في الأرض اه فإنّ الاستخلاف إنّما هو بذهاب بعض وإزالتهم عن مكانهم ووضع آخرين مقامهم ففيه إيماء إلى القتال .

على أنّ قوله تعالى : « يا أيّها الّذين آمنوا من يرتدّ منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبّهم ويحبّونه أذلّة على المؤمنين أعزّة على الكافرين . يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم » المائدة - ٥٧ -على ما سيجيء في محلّه - يشير إلى دعوة حقّة ، ونهضة دينيّة ستقع عن أمر إلهيّ و يؤيّد أنّ هذه الواقعة الموعودة إنّما تقع عن دعوة جهاد .

و بما مرّ من البيان يظهر الجواب عمّا ربّما يورد على الإسلام في تشريعه الجهاد بأنّه خروج عن طور النهضات الدينيّة المأثورة عن الأنبياء السّالفين فإنّ دينهم إنّما كان يعتمد في سيره وتقدّمه على الدّعوة والهداية ، دون الإكراه على الإيمان بالقتال المستتبع للقتل والسبي والغارات ، ولذلك ربّما سمّاه بعضهم كالمبلّغين من النصارى بدين السيف والدّم ، و آخرون بدين الإجبار والإكراه !

وذلك أنّ القرآن يبيّن أنّ الإسلام مبنيّ على قضاء الفطرة الإنسانيّة الّتي لا ينبغي أن يرتاب أنّ كمال الإنسان في حيوته هو ما قضت به و حكمت ودعت إليه ، و هي تقضي بأنّ التوحيد هو الأساس الّذي يجب بناء القوانين الفرديّة والاجتماعيّة عليه ، وأنّ الدفاع عن هذا الأصل بنشره بين النّاس وحفظه من الهلاك والفساد حقّ مشروع للإنسانيّة يجب استيفائه بأيّ وسيلة ممكنة . وقد روعي في ذلك طريق الاعتدال ، فبدء بالدّعوة المجرّدة والصبر على الأذى في جنب الله ، ثمّ الدفاع عن بيضة الإسلام و نفوس

المسلمين وأعراضهم وأموالهم ، ثمّ القتال الابتدائيّ الّذي هو دفاع عن حقّ الإنسانيّة وكلمة التوحيد ولم يبدء بشيء من القتال إلّا بعد إتمام الحجّة بالدّعوة الحسنة كما جرت عليه السنّة النبويّة . قال تعالى : « ادع إلى سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالّتي هي أحسن » النحل ـ ١٢٥ . والآية مطلقة . وقال تعالى : « ليهلك من هلك عن بيّنة ويحيى من حي عن بيّنة » الأنفال ـ ٤٣ .

و أمّا ما ذكروه من استلزامه الإكراه عند الغلبة فلا ضير فيه بعد توقّف إحياء الإنسانيّة على تحميل الحقّ المشروع على عدّة من الأفراد بعد البيان وإقامة الحجّة البالغة عليهم ، وهذه طريقة دائرة بين الملل والدول فإنّ المتمرّد المتخلّف عن القوانين المدنيّة يدعى إلى تبعيّتها ثمّ يحمّل عليه بأيّ وسيلة أمكنت ولو انجرّ إلى القتال حتّى يطيع وينقاد طوعاً أو كرهاً .

على أنّ الكره إنّما يعيش ويدوم في طبقة واحدة من النسل ، ثمّ التعليم والتربية الدينيّان يصلحان الطّبقات الآتية بإنشائها على الدّين الفطريّ وكلمة التوحيد طوعاً .

وأمّا ما ذكروه : أنّ ساير الأنبياء جروا على مجرّد الدعوة والهداية فقط فالتّاريخ الموجود من حيوتهم يدلّ على عدم اتّساع نطاقهم بحيث يجوز لهم القيام بالقتال : كنوح وهود وصالح عليهم السّلام فقد كان أحاط بهم القهر والسّلطنة من كلّ جانب ، وكذلك كان عيسى عليه السلام أيّام إقامته بين النّاس واشتغاله بالدعوة وإنّما انتشرت دعوته وقبلت حجّته في زمان طروّ النّسخ على شريعته وكان ذلك أيّام طلوع الإسلام .

على أنّ جمعاً من الأنبياء قاتلوا في سبيل الله تعالى كما تقصّه التّوراة ، والقرآن يذكر طرفاً منه . قال تعالى : « وكأيّن من نبيّ قاتل معه ربّيّون كثير فما وهنوا لما أصابهم في سبيل الله وما ضعفوا وما استكانوا والله يحبّ الصّابرين وما كان قولهم إلّا أن قالوا ربّنا اغفر لنا ذنوبنا وإسرافنا في أمرنا وثبّت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين » آل عمران ـ ٤٧ ، وقال تعالى ـ يقصّ دعوة موسى قومه إلى قتال العمالقة ـ : « وإذ قال موسى لقومه إلى أن قال : يا قوم ادخلوا الأرض المقدّسة الّتي كتب الله لكم ولا ترتدّوا على أدباركم فتنقلبوا خاسرين إلى أن قال تعالى : « قالوا ياموسى إنّا لن ندخلها أبداً ما داموا

فيها فاذهب أنت وربّك فقاتلا إنّا هيهنا قاعدون » المائدة ـ ٢٧ و قال تعالى : «ألم تر إلى الملأ من بني إسرائيل إذ قالوا لنبيّ لهم ابعث لنا ملكاً نقاتل في سبيل الله » البقرة ـ ٢٤٦ إلى آخر قصّة طالوت وجالوت .

وقال تعالى في قصّة سليمان وملكة سبا : «ألّا تعلوا عليّ وأتوني مسلمين ـ إلى أن قال تعالى ـ : «قال ارجع إليهم فلنأتينّهم بجنود لاقبل لهم بها ولنخرجنّهم منها أذلّة وهم صاغرون » النّمل ـ ٣٧ . ولم يكن هذا الّذي كان يهدّدهم بها بقوله : فلنأتينّهم بجنود لاقبل لهم بها إلخ إلّا قتالاً ابتدائيّاً عن دعوة ابتدائيّة .

﴿ بحث اجتماعي ﴾

لاريب أنّ الاجتماع أينما وجد كاجتماع نوع الإنسان و ساير الاجتماعات المختلفة النّوعيّة الّتي نشاهدها في أنواع من الحيوان فإنّما هو مبنيّ على أساس الاحتياج الفطريّ الموجود فيها الّذي يراد به حفظ الوجود والبقاء .

وكما أنّ الفطرة والجبلّة أعطتها حقّ التصرّف في كلّ ما تنتفع بها في حيوتها من حفظ الوجود والبقاء كالإنسان يتصرّف في الجماد والنّبات والحيوان حتّى في الإنسان بأيّ وسيلة ممكنة فيرى لنفسه حقّاً في ذلك وإن زاحم حقوق غيره من الحيوان وكمال غيره من النبات والجماد ، وكأنواع الحيوان في تصرّفاتها في غيرها وإذعانها بأنّ لها حقّاً في ذلك كذلك أعطتها حقّ الدّفاع عن حقوقها المشروعة لها بحسب فطرتها إذ كان لايتمّ حقّ التصرّف بدون حقّ الدفاع فالدّ ادار التزاحم ، و الناموس ناموس التّنازع في البقاء ، فكلّ نوع يحفظ وجوده وبقائه بالشّعور والحركة يرى لنفسه حقّ الدّفاع عن حقوقه بالفطرة ، ويذعن بأنّ ذلك مباح له كما يذعن بإباحة تصرّفه المذكور . ويدلّ على ذلك مانشاهده في أنواع الحيون : من أنّها تتوسّل عند التّنازع بأدواتها البدنيّة الصّالحة لأن تستعمل في الدّفاع كالقرون والأنياب والمخالب و الأظلاف والشوك والمنقار وغير ذلك ، وبعضها الّذي لم يتسلّح بشيء من هذه الأسلحة الطبيعيّة القويّة تستريح إلى الفرار أو الاستتار أو الخمود كبعض الصيد والسلحفاة و بعض الحشرات ،

و بعضها الّذي يقدر على إعمال الحيل والمكائد ربّما أخذ بها في الدفاع كالقرد والدبّ والثعلب و أمثالها .

والإنسان من بين الحيوان مسلّح بالشعور الفكريّ الّذي يقدر به على استخدام غيره في سبيل الدفاع كما يقدر عليه في سبيل التصرّف للانتفاع ، وله فطرة كسائر الأنواع ، ولفطرته قضاوة وحكم ، ومن حكمها أنّ للإنسان حقّاً في التصرّف ، وحقّاً في الدفاع عن حقّه الفطريّ ، وهذا الحقّ الّذي يذعن به الإنسان بفطرته هو الّذي يبعثه نحو المقاتلة والمقارعة في جميع الموارد التّي يهمّ بها فيها في الاجتماع الإنسانيّ دون حكم الاستخدام الّذي يحكم به حكماً أوّليّاً فطريّاً فيستخدم به كلّ ما يمكنه أن يستخدمه في طريق منافعه الحيويّة فإنّ هذا الحكم معدّل بالاجتماع إذ الإنسان إذا أحسّ بحاجته إلى استخدام غيره من بني نوعه ثمّ علم بأنّ سائر الأفراد من نوعه أمثاله في الحاجة اضطرّ إلى المصالحة والموافقة على التمدّن والعدل الاجتماعيّ بأن يخدم غيره بمقدار ما يستخدم غيره حسب ما يزنه الاحتياج بميزانه و يعدّله الاجتماع بتعديله .

ومن هنا يعلم : أنّ الإنسان لا يستند في شيء من مقاتلاته إلى حكم الاستخدام والاستعباد المطلق الّذي يذعن به في أوّل أمره فإنّ هذا حكم مطلق نسخه الإنسان بنفسه عند أوّل وروده في الاجتماع واعترف بأنّه لا ينبغي أن يتصرّف في منافع غيره إلّا بمقدار يؤتي غيره من منافع نفسه ، بل إنّما يستند في ذلك إلى حقّ الدفاع عن حقوقه في منافعه فيفرض لنفسه حقّا ثمّ يشاهد تضييعه فينهض إلى الدفاع عنه .

فكلّ قتال دفاع في الحقيقة ، حتّى أنّ الفاتحين من الملوك والمتغلّبين من الدّول يفرضون لأنفسهم نوعاً من الحقّ كحقّ الحاكميّة ولياقة التأمّر على غيرهم أو عسرة في المعاش أو مضيقة في الأرض أو غير ذلك فيعتذرون بذلك في مهاجمتهم على الناس و سفك الدماء وفساد الأرض و إهلاك الحرث والنّسل .

فقد تبيّن : أنّ الدفاع عن حقوق الإنسانيّة حقّ مشروع فطريّ مباح الاستيفاء للإنسان نعم لمّا كان هذا حقّاً مطلوباً لغيره لا لنفسه يجب أن يوازن بما للغير من الأهميّة ، فلا يقدم على الدفاع إلّا إذا كان ما يفوت الإنسان بالدفاع من المنافع هو دون الحقّ

الضائع المستنقذ في الأهمّية الحيويّة ، وقد أثبت القرآن أنّ أهمّ حقوق الإنسانيّة هو التوحيد والقوانين الدينيّة المبنيّة عليه كما أنّ عقلاء الاجتماع الإنسانيّ على أنّ أهمّ حقوقها هو حقّ الحيوة تحت القوانين الحاكمة على المجتمع الإنسانيّ التّي تحفظ منافع الأفراد في حيوتهم .

﴿ بحث روائي ﴾

في المجمع عن ابن عبّاس في قوله تعالى : وقاتلوا في سبيل الله الآية ، نزلت هذه الآية في صلح الحديبيّة وذلك أنّ رسول الله لمّا خرج هو وأصحابه في العام الّذي أرادوا فيه العمرة وكانوا ألفاً وأربعمأة فساروا حتّى نزلوا الحديبيّة فصدّهم المشركون عن البيت الحرام فنحروا الهدى بالحديبيّة ثمّ صالحهم المشركون على أن يرجع من عامه ويعود العام القابل ويخلو له مكّة ثلثة أيّام فيطوف بالبيت و يفعل ما يشاء فرجع إلى المدينة من فوره فلمّا كان العام المقبل تجهّز النبيّ وأصحابه لعمرة القضاء وخافوا أن لاتفي لهم قريش بذلك وأن يصدّوهم عن البيت الحرام ويقاتلوهم ، وكره رسول الله قتالهم في الشّهر الحرام في الحرم فأنزل الله هذه الآية .

اقول: وروي هذا المعنى في الدرّ المنثور بطرق عن ابن عباس وغيره .

وفي المجمع أيضاً عن الربيع بن أنس وعبد الرّحمن بن زيد بن أسلم : هذه أوّل آية نزلت في القتال فلمّا نزلت كان رسول الله يقاتل من قاتله و يكفّ عمّن كفّ عنه حتّى نزلت : اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم فنسخت هذه الآية .

أقول : وهذا اجتهاد منهما وقد عرفت أنّ الآية غير ناسخة للآية بل هو من قبيل تعميم الحكم بعد خصوصه .

وفي المجمع في قوله تعالى : واقتلوهم حيث ثقفتموهم الآية نزلت في سبب رجل من الصّحابة قتل رجلاً من الكفّار في الشّهر الحرام فعابوا المؤمنين بذلك فبيّن الله سبحانه : أنّ الفتنة في الدين - وهو الشّرك - أعظم من قتل المشركين في الشهر الحرام و إن كان غير جائز .

اقول: وقدعرفت : أنّ ظاهر وحدة السّياق في الآيات الشريفة أنّها نزلت دفعة واحدة .

وفي الدرّ المنثور في قوله تعالى : وقاتلوهم حتّى لاتكون فتنة الآية ، بطرق عن قتادة ، قال : وقاتلوهم حتّى لاتكون فتنة أى شرك ويكون الدّين لله . قال : حتّى يقال : لاإله إلّا الله ، عليها قاتل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، وإليها دعا ، وذكر لنا : أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم كان يقول : إنّ الله أمرني أن اُقاتل النّاس حتّى : يقولوا : لاإله إلّاالله فإن انتهوا فلاعدوان إلّا على الظّالمين قال: وإنّ الظالم الّذي أبى أن يقول لاإله إلّاالله يقاتل حتّى يقول : لاإله إلّاالله .

اقول : قوله : و إنّ الظّالم من قول قتادة ، استفاد ذلك من قول النبيّ وهي استفادة حسنة . وروي نظيرذلك عن عكرمة .

وفي الدرّ المنثور أيضاً أخرج البخاريّ وأبو الشّيخ وابن مردويه عن ابن عمر : إنّه أتاه رجلان في فتنة ابن الزبير فقالا : إنّ النّاس صنعوا و أنت ابن عمر و صاحب النّبي صلى الله عليه وآله وسلم فمايمنعك أن تخرج ؟ قال : يمنعني : أنّ الله حرّم دم أخي . قالا: ألم يقل الله : وقاتلوهم حتّى لاتكون فتنة اه ؟ قال : قاتلنا حتّى لم تكن فتنة وكان الدّين لله وأنتم تريدون أن تقاتلوا حتّى تكون فتنة ويكون الدّين لغيرالله .

اقول : وقدأخطاء في معنى الفتنة وأخطأ السّائلان ، وقدمرّ بيانه ، وإنّما المورد من مصاديق الفساد في الأرض أوالاقتتال عن بغي ولايجوز للمؤمنين أن يسكتوا فيه .

وفي المجمع في قوله تعالى : وقاتلوهم حتّى لاتكون فتنة الآية ، قال : أى شرك ، قال : وهو المرويّ عن أبي عبدالله عليه السلام .

وفي تفسير العيّاشيّ في قوله تعالى : الشّهر الحرام بالشهر الحرام ، عن العلا بن الفضيل ، قال : سئلته عن المشركين أيبتدئهم المسلمون بالقتال في الشهر الحرام ؟ قال : إذاكان المشركون ابتدئوهم باستحلالهم ، رأى المسلمون بما أنّهم يظهرون عليهم فيه ، وذلك قوله : الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص .

وفي الدرّ المنثور أخرج أحمد وابن جرير والنحّاس في ناسخه عن جابر بن عبد الله ، قال : لم يكن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يغزو في الشّهر الحرام حتّى يغزى ، و يغزو

فاذا حضره أقام حتّى ينسلخ .

وفي الكافي عن معاوية بن عمّار قال : سئلت أبا عبدالله عن رجل قتل رجلاً في الحلّ ثمّ دخل الحرم فقال عليه السلام لايقتل ولايطعم ولا يسقى ولا يبايع حتّى يخرج من الحرم فيقام عليه الحدّ . قال قلت : فما تقول في رجل قتل في الحرم أوسرق ؟ قال عليه السلام يقام عليه الحدّ في الحرم لأنّه لم ير للحرم حرمة ، وقد قال الله : عزّوجلّ : فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فقال هذا هو في الحرم فقال لا عدوان إلّا على الظالمين .

وفي الكافي عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى : ولاتلقوا بأيديكم إلى التهلكة ، قال : لو أنّ رجلاً أنفق ما في يديه في سبيل الله ماكان أحسن ولاوُفّق . أليس الله يقول : ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة وأحسنوا إنّ الله يحبّ المحسنين يعني المقتصدين ؟

وروى الصّدوق عن ثابت بن أنس ، قال : قال رسول الله : طاعة السّلطان واجبة ، ومن ترك طاعة السّلطان فقد ترك طاعة الله ودخل في نهيه يقول الله : ولا تلقوا بأيديكم إلى التّهلكة .

وفي الدرّ المنثور بطرق كثيرة عن أسلم أبي عمران ، قال : كنّا بالقسطنطنيّة ، و على أهل مصر عقبة بن عامر ، وعلى أهل الشّام فضالة بن عبيد فخرج صفّ عظيم من الرّوم فصففنا لهم فحمل رجل من المسلمين على صفّ الرّوم حتّى دخل فيهم فصاح النّاس فقالوا سبحان الله : يلقي بيديه إلى التّهلكة ، فقام أبو أيّوب ، صاحب رسول الله فقال : يا أيّها النّاس إنّكم تتأوّلون هذه الآية هذا التأويل وإنّما نزلت هذه الآية فينا معشر الأنصار ، إنّا لمّا أعزّ الله دينه وكثر ناصروه قال بعضنا لبعض سرّاً دون رسول الله إنّ أموالنا قد ضاعت وإنّ الله قد أعزّ الإسلام وكثر ناصروه فلو أقمنا في أموالنا فأصلحنا ماضاع فيها فأنزل الله على نبيّه يردّ علينا ماقلنا : وأنفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم إلى التّهلكة فكانت التّهلكة الإقامة في الأموال وإصلاحها وتركنا الغزو .

أقول : واختلاف الرّوايات كما ترى في معنى الآية يؤيّد ماذكرناه : أنّ الآية مطلقة تشمل جانبي الإفراط والتّفريط في الإنفاق جميعاً بل تعمّ الإنفاق وغيره .

☆☆☆

وَ اَتِمُّوا الْحَجَّ وَ الْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَاِنْ اُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُؤُسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا اَوْ بِهِ اَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ اَوْ صَدَقَةٍ اَوْ نُسُكٍ فَاِذَا اَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ اِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ اِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ذٰلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ اَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا اَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ(١٩٦)الْحَجُّ اَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللَّهُ وَتَزَوَّدُوا فَاِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوٰى وَ اتَّقُونِ يَا اُولِي الْاَلْبَابِ(١٩٧)لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُمْ فَاِذَا اَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدٰيكُمْ وَاِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الضَّالِّينَ(١٩٨)ثُمَّ اَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ اَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ اِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ(١٩٩)فَاِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَائَكُمْ اَوْ اَشَدَّ ذِكْراً فَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ(٢٠٠)وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَ قِنَا عَذَابَ النَّارِ(٢٠١)اُولٰئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ(٢٠٢)وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي اَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا اِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَاَخَّرَ فَلَا اِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقٰى وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا اَنَّكُمْ اِلَيْهِ تُحْشَرُونَ (٢٠٣)

﴿ بيان ﴾

نزلت الآيات في حجّة الوداع، آخر حجّة حجّها رسول الله، وفيها تشريع حجّ التمتّع.

قوله تعالى : وأتمّوا الحجّ والعمرة لله، تمام الشيء هو الجزء الّذي بانضمامه

إلى ساير أجزاء الشيء يكون الشيء هو هو ويترتّب عليه آثاره المطلوبة منه فالإتمام هو ضمّ تمام الشيء إليه بعد الشروع في بعض أجزائه، والكمال هو حال أو وصف أو أمر إذا وجده الشيء ترتّب عليه من الأثر بعد تمامه ما لا يترتّب عليه لولا الكمال، فانضمام أجزاء الإنسان بعضها إلى بعض هو تمامه، وكونه إنساناً عالماً أو شجاعاً أو عفيفاً كماله. وربّما يستعمل التمام مقام الكمال بالاستعارة بدعوى كون الوصف الزّايد على الشيء داخلاً فيه اهتماماً بأمره وشأنه. والمراد بإتمام الحجّ والعمرة هو المعنى الأوّل الحقيقيّ. والدليل عليه قوله تعالى بعده: فإن أُحصرتم فما استيسر من الهدى اه فإنّ ذلك تفريع على التمام بمعنى إيصال العمل إلى آخر أجزائه وضمّه إلى أجزائه المأتيّ بها بعد الشروع ولا معنى يصحّ تفريعه على الإتمام بمعنى الإكمال وهو ظاهر.

والحجّ هو العمل المعروف بين المسلمين الّذي شرّعه إبراهيم الخليل عليه السلام وكان بعده بين العرب ثمّ أمضاه الله سبحانه لهذه الأُمّة شريعة باقية إلى يوم القيمة.

ويبتدي هذا العَمل بالإحرام والوقوف في العَرفات ثمّ المشعَر الحرام، وفيها التَضحية بمنى ورمي الجمرات الثلث والطّواف وصلوته والسّعي بين الصّفا والمروة، وفيها أُمور مفروضة أُخر. وهو على ثلثة أقسام: حجّ الإفراد، وحجّ القران، وحجّ التمتّع الّذي شرّعه الله في آخر عهد رسول الله.

والعمرة عمل آخر وهو زيارة البيت بالإحرام من أحد المواقيت والطواف وصلوته والسعي بين الصّفا والمروة والتقصير. وهما أعني الحجّ: والعمرة عبادتان لا يتمّان إلّا لوجه الله ويدلّ عليه قوله تعالى: وأتمّوا الحجّ والعمرة لله الآية.

قوله تعالى: فإن أُحصرتم فما استيسر من الهدى ولا تحلقوا رؤسكم إلخ، الإحصار هو الحبس والمنع، والمراد الممنوعيّة عن الإتمام بسبب مرض أو عدوّ بعد الشّروع بالإحرام والاستيسار صيروة الشّي يسيراً غير عسير كأنّه يجلب اليُسر لنفسه، والهدى هو مايقدمه الإنسان من النّعم إلى غيره أو إلى محلّ للتقرّب به، وأصله من الهديّة بمعنى التحفة أو من الهدى بمعنى الهداية الّتي هي السّوق إلى المقصود، والهدى والهدية كالتّمر والتّمرة. والمراد به مايسوقه الإنسان للتّضحية به في حجّه من النعم.

قوله تعالى: فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه إلخ، الفاء للتفريع، و تفريع هذا الحكم على النهي عن حلق الرأس يدلّ على أنّ المراد بالمرض هو خصوص المرض الّذي يتضرّر فيه من ترك الشعر على الرّأس من غير حلق، والإتيان بقوله: أو أذى من رأسه بلفظة أو الترديد يدلّ على أنّ المراد بالأذى ما كان من غير طريق المرض كالهوامّ فهو كناية عن التأذّي من الهوامّ كالقمّل على الرّأس. فهذان الأمران يجوّزان الحلق مع الفدية بشيء من الخصال الثلث: الّتي هي الصّيام، والصّدقة، والنسك.

وقد وردت السنّة أنّ الصّيام ثلثة أيّام وأنّ الصّدقة إطعام ستّة مساكين وأنّ النسك شاة.

قوله تعالى: فإذا أمنتم فمن تمتّع بالعمرة إلى الحجّ اه تفريع على الإحصار، أي إذا أمنتم المانع من مرض أو عدوّ أو غير ذلك فمن تمتّع بالعمرة إلى الحجّ، أي تمتّع بسبب العمرة من حيث ختمها و الإحلال إلى زمان الإهلال بالحجّ فما استيسر من الهدي. فالباء للسّببيّة، وسببيّة العمرة للتمتّع بما كان لا يجوز له في حال الإحرام كالنساء والصيد ونحوهما من جهة تمامها بالإحلال.

قوله تعالى: فما استيسر من الهدي اه، ظاهر الآية أنّ ذلك نسك، لا جبران لما فات منه من الإهلال بالحجّ من الميقات فإنّ ذلك أمر يحتاج إلى زيادة مؤنة في فهمه من الآية كما هو ظاهر.

فان قيل: إنّ ترتّب قوله: فما استيسر من الهدي اه على قوله: فمن تمتّع ترتّب الجزاء على الشرط مع أنّ اشتمال الشّرط على لفظ التمتّع مشعر بأنّ الهدي واقع بإزاء التمتّع الّذي هو نوع تسهيل شرّع له تخفيفاً فهو جبران لذلك.

قلت: يدفعه قوله تعالى: بالعمرة اه فإنّ ذلك يناسب التجويز للتمتّع في أثناء عمل واحد، ولا معنى للتسهيل حيث لا إحرام لتمام العمرة وعدم الإهلال بالحجّ بعد، على أنّ هذا الاستشعار لو صحّ فإنّما يتمّ به كون تشريع الهدي من أجل تشرع التمتّع بالعمرة إلى الحجّ لا كون الهدي جبراناً لما فاته من الإهلال بالحجّ من الميقات دون مكّة. وظاهر الآية كون قوله: فمن تمتّع بالعمرة إلى الحجّ فما استيسر من الهدي

إخباراً عن تشريع التمتّع لا إنشاءً للتشريع فإنّه يجعل التمتّع مفروغاً عنه ثمّ يبني عليه تشريع الهدى، ففرق بين قولنا: من تمتّع فعليه هدى وقولنا تمتّعوا وسوقوا الهدى. وأمّا إنشاء تشريع التمتع فإنّما يتضمّنه قوله تعالى في ذيل الآية: ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام اه.

قوله تعالى: فمن لم يجد فصيام ثلثة أيّام في الحجّ وسبعة إذا رجعتم اه، جعل الحجّ ظرفاً للصّيام باعتبار اتّحاده مع زمان الاشتغال به ومكانه، فالزمان الّذي يعدّ زماناً للحجّ، وهو من زمان إحرام الحجّ إلى الرجوع، زمان الصّيام ثلثة أيّام، ولذلك وردت الرّوايات عن أئمّة أهل البيت أنّ وقت الصيام قبل يوم الاضحى أو بعد إيّام التشريق لمن لم يقدر على الصيام قبله وإلّا فعند الرجوع إلى وطنه، وظرف السبعة إنّما هو بعد الرجوع فإنّ ذلك هو الظاهر من قوله: إذا رجعتم اه ولم يقل حين الرجوع على أنّ الالتفات من الغيبة إلى الحضور في قوله إذا رجعتم لا يخلو عن إشعار بذلك.

قوله تعالى: تلك عشرة كاملة اه، أي الثلثة والسبعة عشرة كاملة وفي جعل السبعة مكمّلة للعشرة لا متمّة دلالة على أنّ لكلّ من الثلثة والسبعة حكماً مستقلّاً آخر على ما مرّ من معنى التمام والكمال في أوّل الآية فالثلثة عمل تامّ في نفسه، وإنّما تتوقّف على السبعة في كمالها لا تمامها.

قوله تعالى: ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام اه، أي الحكم المتقدّم ذكره وهو التمتّع بالعمرة إلى الحجّ لغير الحاضر، وهو الّذي بينه وبين المسجد الحرام أكثر من اثنى عشر ميلاً على مافسّرته السنّة، وأهل الرجل خاصّته: من زوجته وعياله، والتعبير عن النائي البعيد بأن لا يكون أهله حاضري المسجد الحرام من ألطف التعبيرات، وفيه إيماء إلى حكمة التشريع وهو التّخفيف والتسهيل، فإنّ المسافر من البلاد النائية للحجّ ـ وهو عمل لا يخلو من الكدّ ومقاساة التّعب ووعثاء الطريق ـ لا يخلو عن الحاجة إلى السّكن والراحة، والإنسان إنّما يسكن ويستريح عند أهله، وليس للنائي أهل عند المسجد الحرام. فبدّله الله سبحانه بالتمتّع بالعمرة إلى الحجّ والإهلال بالحجّ من المسجد الحرام من غير أن يسير ثانياً إلى الميقات.

وقد عرفت : أنّ الجملة الدالّة على تشريع المتعة إنّما هي هذه الجملة أعني قوله : ذلك لمن لم يكن إلخ دون قوله : فمن تمتّع بالعمرة إلى الحجّ اه ، وهو كلام مطلق غير مقيّد بوقت دون وقت ولاشخص دون شخص ولاحال دون حال .

قوله تعالى : واتّقوا الله واعلموا أنّ الله شديد العقاب اه التشديد البالغ في هذا التّذييل مع أنّ صدر الكلام لم يشتمل على أزيد من تشريع حكم في الحجّ ينبىء عن أنّ للمخاطبين كان المترقّب من حالهم إنكار الحكم أو التّوقّف في قبوله كذلك كان الأمر فإنّ الحج خاصّة من بين الاحكام المشرّعة في الدين كان موجوداً بينهم من عصر إبراهيم الخليل معروفا عندهم معمولا به فيهم قد أنسته نفوسهم وألفته قلوبهم وقد أمضاه الإسلام على ماكان تقريباً إلى آخر عهد النّبي فلم يكن تغيير وضعه أمراً هيّناً سهل القبول عندهم ولذلك قابلوه بالانكار وكان ذلك غير واقع في نفوس كثير منهم على مايظهر من الروايات ، ولذلك اضطرّ النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم إلى أن يخطبهم فيبيّن لهم أنّ الحكم لله يحكم مايشاء ، وأنّه حكم عامّ لايستثنى فيه أحد من بنيّ أو اُمّة فهذا هو الموجب للتشديد الّذي في آخر الآية بالأمر بالتقوى والتّحذير عن عقاب الله سبحانه .

قوله تعالى : الحجّ أشهر معلومات فمن فرض فيهنّ الحجّ إلى قوله : في الحجّ اه أي زمان الحجّ أشهر معلومات عند القوم وقد بيّنته السّنّة وهي : شوّال وذو القعدة وذو الحجّة .

وكون زمان الحجّ من ذي الحجّة بعض هذا الشهر دون كلّه لا ينافي عدّه شهراً للحجّ فإنّه من قبيل قولنا : زمان مجيئي إليك يوم الجمعة مع أنّ المجيء إنّما هو في بعضه دون جميعه .

وفي تكرار لفظ الحجّ ثلث مرّات في الآية على أنّه من قبيل وضع الظّاهر موضع المضمر لطف الايجاز فإنّ المراد بالحجّ الأوّل زمان الحجّ وبالحجّ الثّاني نفس العمل وبالثّالث زمانه ومكانه ، ولولا الإظهار لم يكن بدّ من إطناب غير لازم كما قيل .

وفرض الحجّ جعله فرضاً على نفسه بالشروع فيه لقوله تعالى : وأتمّوا الحجّ

والعمرة لله الآية ، والرّفث كما مرّ مطلق التصريح بما يكنّى عنه ، والفسوق هو الخروج عن الطاعة ، والجدال المراء في الكلام ، لكنّ السنّة فسّرت الرّفث بالجماع ، والفسوق بالكذب والجدال بقول لا والله وبلى والله .

قوله تعالى : وما تفعلوا من خير يعلمه الله اه تذكرة بأنّ الأعمال غير غائبة عنه تعالى ، ودعوة إلى التقوى لئلاّ يفقد المشتغل بطاعة الله روح الحضور ومعنى العمل ، وهذا دأب القرآن يبيّن أصول المعارف ويقصّ القصص ويذكر الشرائع ويشفّع البيان في جميعها بالعظة والوصيّة لئلاّ يفارق العلم العمل ، فإنّ العلم من غير عمل لا قيمة له في الإسلام ، ولذلك ختم هذه الدعوة بقوله : واتّقوني يا أولي الألباب اه بالعدول من الغيبة إلى التكلّم الّذي يدلّ على كمال الاهتمام والاقتراب والتعيّن .

قوله تعالى : ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلاً من ربّكم اه ، هو نظير قوله تعالى: « يا أيّها الّذين آمنوا إذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع إلى أن قال : «فإذا قضيت الصلوة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله» الجمعة ١٠ فبدّل البيع بالابتغاء من فضل الله فهو هو ، ولذلك فسّرت السنّة الابتغاء من الفضل في هذه الآية بالبيع فدلّت الآية على إباحة البيع أثناء الحجّ .

قوله تعالى : فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام اه ، الإفاضة هي الصّدور عن المكان جماعة فهي تدلّ على وقوف عرفات كما تدل على الوقوف بالمشعر الحرام ، وهي المزدلفة .

قوله تعالى : واذكروه كما هديكم إلخ أي واذكروه ذكراً يماثل هدايته إيّاكم وأنّكم كنتم من قبل هدايته إيّاكم لمن الضالّين .

قوله تعالى : ثمّ أفيضوا من حيث أفاض النّاس اه ، ظاهره إيجاب الإفاضة على ما كان من دأب النّاس وإلحاق المخاطبين في هذا الشأن بهم فينطبق على ما نقل أنّ قريشاً وحلفائها وهم الحمس كانوا لا يقفون بعرفات بل بالمزدلفة وكانوا يقولون : نحن أهل حرم الله لا نفارق الحرم فأمرهم الله سبحانه بالإفاضة من حيث أفاض النّاس وهو عرفات .

وعليهذا فذكر هذا الحكم بعد قوله : فإذا أفضتم من عرفات اه بثمّ الدالّة على التأخير اعتبار للترتيب الذكريّ ، والكلام بمنزلة الاستدراك . والمعنى أنّ أحكام الحجّ هي الّتي ذكرت غير أنّه يجب عليكم في الإفاضة أن تفيضوا من عرفات لامن المزدلفة ، وربّما قيل : إنّ في الآيتين تقديماً وتأخيراً في التأليف ، والترتيب : ثمّ أفيضوا من حيث أفاض الناس اه فإذا أفضتم من عرفات اه .

قوله تعالى : فإذا قضيتم مناسككم إلى قوله : ذكراً دعوة إلى ذكر الله والبلاغ فيه بأن يذكره النّاسك كذكره آبائه أو أشدّ منه لأنّ نعمته في حقّه وهي نعمة الهداية كما ذكره بقوله تعالى : «واذكروه كما هديكم أعظم من حقّ آبائه عليه . وقد قيل : إنّ العرب كانت في الجاهليّة إذا فرغت من الحجّ مكثت حيناً في منى فكانوا يتفاخرون بالآباء بالنّظم والنّثر فبدّله الله تعالى بذكره كذكرهم أو أشدّ من ذكرهم ، و أوفي قوله أو أشدّ ذكراً اه للإضراب فتفيد معنى بل ، وقد وصف الذكر بالشدّة و هو أمر يقبل الشدّة في الكيفيّة كما يقبل الكثرة في الكمّيّة . قال تعالى : «واذكروا الله ذكراً كثيراً» الأحزاب ـ ٤١ ، وقال تعالى : والذاكرين الله كثيراً» الأحزاب ـ ٣٥ فإنّ الذكر بحسب الحقيقة ليس مقصوراً في اللّفظ ، بل هو أمر يتعلّق بالحضور القلبيّ واللّفظ حاك عنه ، فيمكن أن يتّصف بالكثرة من حيث الموارد بأن يذكر الله سبحانه في غالب الحالات كما قال تعالى : «الّذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم» آل عمران ـ ١٩١ ، وأن يتّصف بالشدّة في مورد من الموارد ، ولمّا كان المورد المستفاد من قوله تعالى : فإذا قضيتم مناسككم مورداً يستوجب التلهّي عنه تعالى ونسيانه كان الأنسب توصيف الذكر الّذي اُمر به فيه بالشدّة دون الكثرة كما هو ظاهر .

قوله تعالى : فمن الناس من يقول ربّنا آتنا في الدّنيا إلخ تفريع على قوله تعالى : فاذكروا الله كذكركم آبائكم ، والنّاس مطلق ، فالمراد به أفراد الإنسان أعمّ من الكافر الّذي لايذكر إلّا آبائه أي لا يبتغي إلّا المفاخر الدنيويّة و لا يطلب إلّا الدنيا ولا شغل له بالآخرة ، ومن المؤمن الّذي لايريد إلّا ماعند الله سبحانه ولو أراد من الدنيا شيئاً لم يرد إلّا مايرتضيه له ربّه ، وعليهذا فالمراد بالقول والدعاء ما هو سؤال

بلسان الحال دون المقال ، ويكون معنى الآية أنّ من النّاس من لايريد إلّا الدّنيا و لا نصيب له في الآخرة ومنهم من لايريد إلّا ما يرتضيه له ربّه سواء في الدنيا أو في الآخرة ولهؤلاء نصيب في الآخرة .

ومن هنا يظهر : وجه ذكر الحسنة في قول أهل الآخرة دون أهل الدنيا ، وذلك أنّ من يريد الدنيا لا يقيّده بأن يكون حسناً عند الله سبحانه بل الدنيا وماهو يتمتّع به في الحيوة الأرضيّة كلّها حسنة عنده موافقة لهوى نفسه ، وهذا بخلاف من يريد ما عند الله سبحانه فإنّ ما في الدنيا وما في الآخرة ينقسم عنده إلى حسنة وسيّئة ولا يريد ولا يسئل من ربّه إلّا الحسنة دون السيّئة .

والمقابلة بين قوله : وماله في الآخرة من خلاق اه وقوله أُولئك لهم نصيب ممّا كسبوا اه تعطي أنّ أعمال الطّائفة الأُولى باطلة حابطة بخلاف الثانية كما قال تعالى : «وقدمنا إلى ماعملوا من عمل فجعلناه هباءً منثوراً» الفرقان- ٢٣ وقال تعالى : «ويوم يعرض الّذين كفروا على النار أذهبتم طيّباتكم في حيوتكم الدنيا و استمتعتم بها» الأحقاف - ٢٠ وقال تعالى : «فلا نقيم لهم يوم القيمة وزناً» الكهف - ١٠٦

قوله تعالى : والله سريع الحساب اه إسم من أسماء الله الحسنى ، وإطلاقه يدلّ على شموله للدنيا والآخرة معاً ، فالحساب جار ، كلّما عمل عبد شيئاً من الحسنات أو غيرها آتاه الله الجزاء جزاءً وفاقاً .

فالمحصّل من معنى قوله : فمن الناس من يقول إلى آخر الآيات أن اذكروا الله تعالى فإنّ الناس على طائفتين : منهم من يريد الدّنيا فلا يذكر غيرها ولا نصيب له في الآخرة ، ومنهم من يريد ما عند الله ممّا يرتضيه له وله نصيب من الآخرة والله سريع الحساب يسرع في حساب ما يريده عبده فيعطيه كما يريد ، فكونوا من أهل النصيب بذكر الله ولا تكونوا ممّن لا خلاق له بتركه ذكر ربّه فتكونوا قانطين آيسين .

قوله تعالى : واذكروا الله في أيّام معدودات اه، الأيّام المعدودات هي أيّام التشريق وهي اليوم الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر من ذي الحجّة ، والدليل على أنّ هذه الأيّام بعد العشرة من ذي الحجّة ذكر الحكم بعد الفراغ عن ذكر أعمال الحجّ ،

والدّليل على كونها ثلثة أيّام قوله تعالى : فمن تعجّل في يومين إلخ فإن التعجّل في يومين إنمّا يكون إذا كانت الأيّام ثلثة ، يوم ينفر فيه ، ويومان يتعجّل فيهما فهي ثلثة . و قد فسّرت في الروايات بذلك أيضاً .

قوله تعالى : فمن تعجّل في يومين فلا إثم عليه و من تأخّر فلا إثم عليه لمن اتّقى‌اه ، لا نافية للجنس فقوله : لا إثم عليه في الموضعين ينفي جنس الإثم عن الحاجّ ولم يقيّد بشيىء أصلاً ، ولو كان المراد لا إثم عليه في التّعجّل أو في التّأخّر لكان من اللازم تقييده به ، فالمعنى أنّ من أتمّ عمل الحجّ فهو مغفور لا ذنب له سواء تعجّل في يومين أو تأخّر .

ومن هنا يظهر : أنّ آلاية ليست في مقام بيان التّخيير بين التأخّر والتعجّل للنّاسك بل المراد بيان كون الذنوب مغفورة للناسك على أيّ حال .

وأمّا قوله : لمن اتقى‌اه فليس بياناً للتعجّل والتأخّر وإلاّ لكان حقّ الكلام أن يقال : على من اتّقى ، بل الظّاهر أنّ قوله : لمن اتّقى نظير قوله تعالى : ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام الآية . والمراد أنّ هذا الحكم لمن اتّقى وأمّا من لم يتقّ فليس له . ومن اللازم أن يكون هذه التقّوى تقوىً ممّا نهى الله سبحانه عنه في الحجّ واختصّه به فيؤل المعنى أنّ الحكم إنّما هو لمن اتّقى تروك الإحرام أو بعضها أمّا من لم يتّق فيجب أن يقيم بمنى ويذكر الله في أيّام معدودات ، وقد ورد هذا المعنى في بعض ما روي عن أئمّة أهل البيت كما سيجيئ إنشاءالله .

قوله تعالى : واتقّوا الله واعلموا أنّكم إليه تحشرون‌اه ، أمر بالتقوى في خاتمة الكلام و تذكير بالحشر و البعث فإن التقوى لا تتمّ والمعصية لا تجتنب إلّا مع ذكر يوم الجزاء . قال تعالى : « إنّ الّذين يضلّون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب » ص ـ ٢٦ .

وفي اختيار لفظ الحشر في قوله تعالى : أنّكم إليه تحشرون‌اه مع ما في نسك الحجّ من حشر النّاس وجمعهم لطف ظاهر ، و إشعار بأنّ النّاسك ينبغي أن يذكر بهذا الجمع والإفاضة يوماً يحشر الله سبحانه النّاس لا يغادر منهم أحداً .

﴿بحث روائى﴾

في التهذيب وتفسير العيّاشي عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى: وأتمّوا الحجّ والعمرة لله، قال: هما مفروضان.

وفي تفسير العيّاشي عن زرارة و حمران ومحمّد بن مسلم عن أبي جعفر و أبي عبدالله عليهما السلام قالوا: سألناهما عن قوله: وأتمّوا الحجّ والعمرة لله. قالا: فإنّ تمام الحجّ أن لا يرفث ولا يفسق ولا يجادل.

وفي الكافي عن الصادق عليه السلام في حديث قال: يعني بتمامهما أداءهما، واتّقاء ما يتّقي المحرم فيهما.

اقول: والرّوايات غير منافية لما قدّمناه من معنى الإتمام فإنّ فرضهما وأداءهما هو إتمامهما.

وفي الكافي عن الحلبيّ عن الصادق عليه السلام قال: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حين حجّ حجّة الإسلام خرج في أربع بقين من ذي القعدة حتى أتى الشّجرة و صلّى بها ثمّ قاد راحلته حتى أتى البيداء فأحرم منها وأهلّ بالحجّ وساق مأة بدنة وأحرم النّاس كلّهم بالحجّ لا ينوون عمرة ولا يدرون ما المتعة، حتّى إذا قدم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مكّة طاف بالبيت وطاف النّاس معه ثمّ صلّى ركعتين عند المقام واستلم الحجر ثمّ قال: أبدء بما بدء الله عزّ وجلّ به فأتى الصّفا فبدء بها ثمّ طاف بين الصّفا والمروة سبعاً، فلمّا قضى طوافه عند المروة قام خطيباً وأمرهم أن يحلّوا ويجعلوها عمرة، وهو شييء أمر الله عزّ وجلّ به فأحلّ النّاس، وقال رسول الله: لو كنت استقبلت من أمري ما استدبرت لفعلت كما أمرتكم، ولم يكن يستطيع من أجل الهدى الّذي معه. إنّ الله عزّ و جلّ يقول: و لا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محلّه، قال سراقة بن جعشم الكنانيّ: علمنا ديننا كأنّما خلقنا اليوم، أرأيت هذا الّذي أمر تنابه لعامنا أو لكلّ عام؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: لا بل للأبد، وإنّ رجلاً قام فقال: يارسول الله نخرج حجّاجاً ورؤسنا تقطر من نسائنا؟

فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنك لن تؤمن بها أبداً، قال. عليه السلام: وأقبل علي عليه السلام من اليمن حتى وافى الحج فوجد فاطمة قد أحلت ووجد ريح الطيب فانطلق إلى رسول الله صلى الله عليه وآله مستفتياً فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: يا علي بأي شيء أهللت؟ فقال: بما أهل به النبي. فقال: لا تحل أنت فأشركه في الهدى وجعل له سبعاً و ثلثين ونحر رسول الله صلى الله عليه وآله ثلثاً وستين فنحرها بيده ثم أخذ من كل بدنة بضعة فجعلها في قدر واحد ثم أمر به فطبخ فأكل منه وحسا من المرق و قال صلى الله عليه وآله: قد أكلنا الآن منه جميعاً والمتعة خير من القارن السائق وخير من الحاج المفرد. قال: وسئلته: ليلاً أحرم رسول الله صلى الله عليه وآله أم نهاراً؟ فقال: نهاراً، فقلت: أي ساعة؟ قال: صلوة الظهر.

اقول: وقد روي هذا المعنى في المجمع وغيره.

وفي التهذيب عن الصادق عليه السلام قال: دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيمة فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى فليس لأحد إلا أن يتمتع لأن الله أنزل ذلك في كتابه وجرت به السنة من رسول الله صلى الله عليه وآله.

وفي الكافي عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى: فما استيسر من الهدى شاة.

وفي الكافي أيضاً عن الصادق عليه السلام في المتمتع لا يجد الشاة، قال: يصوم قبل التروية بيوم التروية ويوم عرفة. قيل: فإنه قد قدم يوم التروية؟ قال: يصوم ثلثة أيام بعد التشريق، قيل: لم يقم عليه جماله؟ قال: يصوم يوم الحصبة و بعده يومين. قيل: وما الحصبة؟ قال يوم نفره. قيل: يصوم وهو مسافر؟ قال: نعم أليس هو يوم عرفة مسافراً؟ إنا أهل بيت نقول بذلك. يقول الله تعالى: فصيام ثلثة أيام في الحج، يقول: في ذي الحجة.

وروى الشيخ عن الصادق عليه السلام قال: مادون المواقيت إلى مكة فهو حاضري المسجد الحرام، وليس له متعة.

اقول: يعني أن مادون المواقيت فساكنه يصدق عليه أنه من حاضري المسجد الحرام وليس له متعة، والروايات في هذه المعاني كثيرة من طرق أئمة أهل البيت.

وفي الكافي عن الباقر عليه السلام في قوله تعالى: الحج أشهر معلومات اه، قال: الحج

أشهر معلومات شوّال وذو القعدة وذو الحجّة ليس لأحد أن يحجّ فيما سواهنّ.

وفيه عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى: فمن فرض فيهنّ إلخ، الفرض التّلبية والإشعار والتقليد فأيّ ذلك فعل فقد فرض الحجّ.

وفي الكافي عنه عليه السلام في قوله تعالى: فلا رفث إلخ، الرّفث الجماع، والفسوق الكذب والسباب، والجدال قول الرّجل: لا والله وبلى والله.

وفي تفسير العيّاشيّ عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى: لا جناح عليكم أن تبتغوا فضلاً من ربّكم الآية يعني الرزق فإذا أهلّ الرّجل من إحرامه وقضى فليشترو ليبع في الموسم.

اقول: ويقال: إنّهم كانوا يتأثّمون بالتّجارة في الحجّ فرفع الله ذلك بالآية.

وفي المجمع، وقيل: معناه لا جناح عليكم أن تطلبوا المغفرة من ربّكم، رواه جابر عن أبي جعفر عليه السلام.

اقول: وفيه تمسّك بإطلاق الفضل وتطبيقه بأفضل الأفراد.

وفي تفسير العيّاشيّ عن الصّادق عليه السلام في قوله تعالى: ثم أفيضوا من حيث أفاض النّاس الآية، قال: إنّ أهل الحرم كانوا يقفون على المشعر الحرام ويقف النّاس بعرفة ولا يفيضون حتّى يطلع عليهم أهل عرفة، وكان رجل يكنّى أبا سيّار وكان له حمار فاره وكان يسبق أهل عرفة. فإذا طلع عليهم قالوا: هذا أبو سيّار ثمّ أفاضوا فأمرهم الله أن يقفوا بعرفة وأن يفيضوا منه.

اقول: وفي هذا المعنى روايات أُخر.

وفي تفسير العيّاشيّ عن الصّادق عليه السلام في قوله تعالى: ربّنا آتنا في الدّنيا حسنة و الآخرة حسنة، قال: رضوان الله والجنّة في الآخرة، والسّعة في الرّزق وحسن الخلق في الدنيا.

وعنه عليه السلام قال: رضوان الله والتوسعة في المعيشة وحسن الصحبة، وفي الآخرة الجنّة.

وعن عليّ عليه السلام في الدنيا المرأة الصالحة، وفي الآخرة الحوراء . وعذاب النار امرأة السوء .

أقول : والروايات من قبيل عدّ المصداق والآية مطلقة ، ولمّا كان رضوان الله تعالى ممّا يمكن حصوله في الدنيا وظهوره التامّ في الآخرة صحّ أن يعدّ من حسنات الدنيا كما في الرّواية الأولى أو الآخرة كما في الرواية الثّانية :

وفي الكافي عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى : و اذكروا الله في أيّام معدودات الآية ، قال : وهي أيّام التشريق ، وكانوا إذا أقاموا بمنى بعد النحر تفاخروا فقال : الرجل منهم كان أبي يفعل كذا و كذا فقال الله جلّ شأنه : فإذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله كذكركم آباءكم أو أشدّ ذكراً ، قال : والتّكبير : الله أكبر . الله أكبر . لا إله إلّا الله والله أكبر ولله الحمد . الله أكبر على ما هدانا . الله أكبر على ما رزقنا من بهيمة الأنعام .

وفيه عنه عليه السلام قال : والتّكبير في أيّام التشريق من صلوة الظهر يوم النّحر إلى صلوة الفجر من اليوم الثالث ، وفي الأمصار يكبّر عقيب عشر صلوات .

وفي الفقيه في قوله تعالى : فمن تعجّل في يومين فلا إثم عليه ومن تأخّر فلا إثم عليه الآية ، سئل الصّادق عليه السلام في هذه الآية فقال : ليس هو على أنّ ذلك واسع إن شاء صنع ذا ، لكنّه يرجع مغفوراً له لا ذنب له .

وفي تفسير العيّاشيّ عنه عليه السلام قال يرجع مغفوراً له لا ذنب له لمن اتّقى .

وفي الفقيه عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى : لمن اتّقى الآية ، قال : يتّقي الصيد حتى ينفر أهل منى .

وعن الباقر عليه السلام لمن اتّقى الرفث والفسوق والجدال وما حرّم الله في إحرامه .

وعنه أيضاً : لمن اتّقى الله عزّ وجلّ .

وعن الصّادق عليه السلام : لمن اتّقى الكبائر .

أقول : قد عرفت ما يدلّ عليه الآية ، ويمكن التمسّك بعموم التّقوى كما في الروايتين الأخيرتين .

﴿بحث روائي آخر﴾

في الدرّ المنثور أخرج البخاريّ والبيهقيّ عن ابن عبّاس أنّه سئل عن متعة الحجّ فقال أهلّ المهاجرون والأنصار وأزواج النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم في حجّة الوداع وأهللنا فلمّا قدمنا مكّة قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : أجعلوا إهلالكم بالحجّ عمرة إلّا من قلّد الهدى فطفنا بالبيت وبالصّفا والمروة وأتينا النّساء ولبسنا الثياب ، وقال : من قلّد الهدى فإنّه لايحلّ حتّى يبلغ الهدى ثمّ أمرنا عشيّة التّروية أن نهلّ بالحجّ ، فإذا فرغنا من المناسك جئنا فطفنا بالبيت و بالصّفا والمروة وقد تمّ حجّنا و علينا الهدى كما قال الله : فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلثة أيّام في الحجّ وسبعة إذا رجعتم إلى أمصاركم والشاة تجزي فجمعوا نسكين في عام بين الحجّ والعمرة فإنّ الله أنزله في كتابه وسنّه نبيّه وأباحه للنّاس غير أهل مكّة . قال الله تعالى : ذلك لمن يكن أهله حاضري المسجد الحرام . وأشهر الحجّ الّتي ذكر الله : شوّال وذو القعدة وذو الحجّة ، فمن تمتّع في هذه الأشهر فعليه دم أو صوم ، والرّفث الجماع ، و الفسوق المعاصي ، والجدال المراء .

وفي الدرّ المنثور أيضاً أخرج البخاريّ والمسلم عن ابن عمر ، قال : تمتّع رسول الله في حجّة الوداع بالعمرة إلى الحجّ وأهدى فساق معه الهدى من ذي الحليفة ، و بدء رسول الله فأهلّ بالعمرة ثمّ أهلّ بالحجّ فتمتّع النّاس مع النّبيّ صلى الله عليه وآله بالعمرة إلى الحجّ فكان من النّاس من أهدى فساق الهدى ومنهم من لم يهد ، فلمّا قدم النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم مكّة قال للنّاس : من كان منكم أهدى فإنّه لايحلّ لشيء حرّم منه حتّى يقضي حجّه ومن لم يكن أهدى فليطف بالبيت ، وبالصفا والمروة وليقصّر وليحلّل ثمّ ليهلّ بالحجّ فمن لم يجد هدياً فليصم ثلثة أيّام في الحجّ وسبعة إذا رجع إلى أهله .

وفي الدرّ المنثور أيضاً أخرج الحاكم وصحّحه من طريق مجاهد وعطاء عن جابر: قال : كثرت القالة من الناس فخرجنا حجّاجاً حتّى إذا لم يكن بيننا وبين أن نحلّ إلّا ليال قلائل أمرنا بالإحلال . قلنا : أيروح أحدنا إلى عرفة وفرجه يقطر منيّاً ؟ فبلغ ذلك رسول

الله فقام خطيباً فقال : أبالله تعلّمون أيها النّاس؟ فأنا والله أعلمكم بالله وأتقاكم له و لو استقبلت من أمري ما استدبرت ماسقت هدياً و لحللت كما أحلّوا ، فمن لم يكن معه هدى فليصم ثلثة أيّام في الحجّ وسبعة إذا رجع إلى أهله ، ومن وجد هدياً فلينحر فكنّا ننحر الجزور عن سبعة . قال عطاء : قال ابن عبّاس : إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قسّم يومئذ في أصحابه غنماً فأصاب سعد بن أبي وقّاص تيس فذبحه عن نفسه .

وفي الدرّ المنثور أيضاً أخرج ابن أبي شيبة والبخاريّ والمسلم عن عمران بن حصين قال : نزلت آية المتعة في كتاب الله وفعلناها مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ثمّ لم ينزل آية متعة الحجّ ولم ينه عنها حتى مات . قال رجل برأيه ماشاء .

أقول : وقد رويت الرّواية بألفاظ أُخرى قريبة المعنى ممّا نقله في الدرّ المنثور .

وفي صحيح مسلم ومسند احمد وسنن النّسائيّ عن مطرف ، قال : بعث إليّ عمران بن حصين في مرضه الّذي توفّي فيه فقال : إنّي كنت محدّثك بأحاديث لعلّ الله أن ينفعك بها بعدي فإن عشت فاكتم عليّ وإن متّ فحدّث بها عنّي إنّي قد سلم عليّ و أعلم أنّ نبيّ الله صلى الله عليه وآله قد جمع بين حجّ وعمرة ثمّ لم ينزل فيها كتاب الله ولم ينهه عنه نبيّ الله ، قال رجل فيها برأيه ماشاء .

وفي صحيح الترمذيّ أيضاً وزاد المعاد لابن القيّم سئل عبد الله بن عمر عن متعة الحجّ . قال : هي حلال فقال له السّائل : إنّ أباك قد نهى عنها فقال : أرأيت إن كان أبي نهى وصنعها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أأمر أبي تتّبع أم أمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ؟ فقال الرّجل : بل أمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال : لقد صنعها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم .

وفي صحيح التّرمذيّ وسنن النّسائيّ وسنن البيهقيّ وموطأ مالك و كتاب الأُمّ للشافعيّ عن محمّد بن عبدالله أنّه سمع سعد بن أبي وقّاص والضّحاك بن قيس عام حجّ معاوية ابن أبي سفيان وهما يذكران التمتّع بالعمرة إلى الحجّ فقال : الضحّاك لا يصنع ذلك إلّا من جهل أمر الله . فقال سعد بئسما قلت يابن أخي . قال الضّحاك : فإنّ عمر بن الخطّاب نهى عن ذلك . قال سعد : قد صنعها رسول الله وصنعناها معه .

وفي الدرّ المنثور أخرج البخاريّ ومسلم والنّسائيّ عن أبي موسى ، قال : قدمت

على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو بالبطحاء فقال صلى الله عليه وآله وسلم: أهللت؟ قلت: أهللت بإهلال النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم. قال: هل سقت من هدى؟ قلت: لا. قال: طف بالبيت وبالصفا والمروة ثم حلّ فطفت بالبيت، وبالصفا والمروة ثمّ أتيت امرأة من قومي فمشطتني رأسي وغسّلت رأسي فكنت أُفتي الناس في أمارة أبي بكر و أمارة عمر فإنّي لقائم بالموسم إذ جائني رجل فقال: إنّك لاتدري ماأحدث أمير المؤمنين في شأن النّسك فقلت: أيّها الناس من كنّا أفتيناه بشيء فليتّئد فهذا أمير المؤمنين قادم عليكم فبه فائتمّوا فلما قدم قلت: ماذا الّذي أحدثت في شأن النّسك؟ قال: أن ناخذ بكتاب الله فإنّ الله قال: و أتمّوا الحجّ و العمرة لله، وأن ناخذ بسنّة نبيّنا صلى الله عليه وآله وسلم لم يحلّ حتّى نحر الهدى.

وفي الدرّ المنثور أيضاً أخرج مسلم عن أبي نضرة، قال: كان ابن عبّاس يأمر بالمتعة وكان ابن الزّبير ينهى عنها فذكر ذلك لجابر بن عبدالله فقال على يدي دار الحديث تمتّعنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فلمّا قام عمر قال: إنّ الله كان يحلّ لرسول الله ما شاء ممّا شاء وإنّ القرآن نزل منازله فأتمّوا الحجّ والعمرة كما أمركم الله وأفصلوا حجّكم من عمرتكم فإنّه أتمّ لحجّكم وأتمّ لعمرتكم.

وفي مسند أحمد عن أبي موسى أنّ عمر قال: هي سنّة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يعني المتعة ولكنّي أخشى أن يعرّسوا بهنّ تحت الأراك ثم يروحوا بهنّ حجّاجاً.

وفي جمع الجوامع للسّيوطيّ عن سعيد بن المسيّب أنّ عمر بن الخطّاب نهى عن المتعة في أشهر الحجّ وقال: فعلتها مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأنا أنهى عنها وذلك أنّ أحدكم يأتي من اُفق من الآفاق شعثاً نصباً معتمراً في أشهر الحجّ وإنّما شعثه ونصبه وتلبيته في عمرته ثم يقدم فيطوف بالبيت ويحلّ ويلبس ويتطيّب ويقع على أهله إن كانوا معه حتى إذا كان يوم التّروية أهلّ بالحجّ وخرج إلى منى يلبّي بحجّة لاشعث فيها ولا نصب ولا تلبية إلّا يوماً والحجّ أفضل من العمرة، لو خلّينا بينهم وبين هذا لعانقوهنّ تحت الأراك مع أنّ أهل البيت ليس لهم ضرع ولازرع وإنّما ربيعهم فيمن يطرء عليهم.

وفي سنن البيهقيّ عن مسلم عن أبي نضرة عن جابر، قال: قلت: إنّ ابن الزّبير ينهى عن المتعة وإبن عبّاس يأمر به. قال: على يدي جرى الحديث، تمتّعنا مع رسول

الله صلى الله عليه وآله وسلم ومعي أبي بكر فلمّا ولّي عمر خطب النّاس فقال : إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هذا الرّسول والقرآن هذا القرآن وإنّهما كانتا متعتين على عهد رسول صلى الله عليه وآله وسلم وأنا أنهى عنهما وأُعاقب عليهما إحديهما متعة النساء ولا أقدر على رجل تزوّج امرءة إلى أجل إلّا غيّبته بالحجارة والأُخرى متعة الحجّ .

وفي سنن النسائيّ عن ابن عبّاس قال : سمعت عمر يقول : والله إنّي لأنهاكم عن المتعة وإنّها لفي كتاب الله ولقد فعلها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، يعني العمرة في الحجّ .

وفي الدرّ المنثور أخرج مسلم عن عبد الله بن شقيق ، قال : كان عثمان ينهى عن المتعة و كان عليّ يأمر بها فقال عثمان لعليّ كلمة فقال عليّ عليه السلام : لقد علمت أنّا تمتّعنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال : ولكنّا كنّا خائفين .

وفي الدرّ المنثور أيضاً أخرج ابن أبي شيبة ومسلم عن أبي ذرّ كانت المتعة في الحجّ لأصحاب محمد صلى الله عليه وآله خاصّة .

وفي الدّر المنثور أيضاً أخرج مسلم عن أبي ذرّ قال : لا تصلح المتعتان إلّا لنا خاصّة يعني متعة النساء ومتعة الحجّ .

أقول : والروايات في هذا المعنى كثيرة جدّاً لكنّا اقتصرنا منها على ماله دخل في غرضنا وهو البحث التفسيريّ عن نهيه . فإنّ هذا النهى ربّما يبحث فيه من جهة كون ناهيه محقّاً أو معذوراً فيه وعدم كونه كذلك ، وهو بحث كلاميّ خارج عن غرضنا في هذا الكتاب .

وربّما يبحث فيه من جهة اشتمال الروايات على الاستدلال على هذا المعنى بما له تعلّق بالكتاب أو السنّة فترتبط بدلالة ظاهر الكتاب والسنّة ، وهو سنخ بحثنا في هذا الكتاب .

فنقول : أمّا الاستدلال على النهى عن التمتّع بأنّه هو الّذي يدلّ عليه قوله تعالى وأتمّوا الحجّ والعمرة لله الآية وأنّ التمتّع ممّا كان مختصّاً برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كما يدلّ عليه ما في رواية أبي نضرة عن جابر . أنّ الله كان يحلّ لرسوله ما شاء ممّا شاء وأنّ القرآن قد نزل منازله فأتمّوا الحجّ والعمرة كما أمركم الله ، فقد عرفت : أنّ قوله تعالى : و

أتمّوا الحجّ و العمرة لله الآية لا يدلّ على أزيد من وجوب إتمام الحجّ والعمرة بعد فرضهما . و الدليل عليه قوله تعالى : فإن اُحصرتم إلخ ، وأمّا كون الآية دالّة على الإتمام بمعنى فصل العمرة من الحجّ ، وأنّ عدم الفصل كان أمراً خاصّاً برسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم خاصّة ، أو به و بمن معه في تلك الحجّة (حجّة الوداع) فدون إثباته خرط القتاد

وفيه مع ذلك اعتراف بأنّ التمتّع كان سنّة رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم كما في رواية النسائيّ عن ابن عبّاس من قوله : والله إنّي لأنهاكم عن المتعة إلى : قوله : ولقد فعلها رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم .

وأمّا الاستدلال عليه بأنّ في النهي أخذاً بالكتاب أو السنّة كما في رواية أبي موسى من قوله : أن نأخذ بكتاب الله فإنّ الله قال : وأتمّوا الحجّ والعمرة لله وأن نأخذ بسنّة نبيّنا لم يحلّ حتّى نحر الهدى انتهى . فقد عرفت أنّ الكتاب يدلّ على خلافه . وأمّا أنّ ترك التمتّع سنّة النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم لكونه لم يحلّ حتى نحر الهدى ففيه :

أولا : أنّه مناقض لما نصّ به نفسه على ما يثبته الرّوايات الاُخر الّتي مرّ بعضها آنفاً .

وثانياً : أنّ الروايات ناصّة على أنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم صنعها ، وأنّه صلّى الله عليه وآله وسلّم أهلّ بالعمرة وأهلّ ثانياً بالحجّ ، وأنّه خطب وقال : أبالله تعلّمون أيّها الناس . ومن عجيب الدّعوى في هذا المقام ما ادّعاه ابن تيميّة أنّ حجّ رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم كان حجّ قران وأنّ المتعة كانت تطلق على حجّ القران !

وثالثا : أنّ مجرّد عدم حلق الراس حتّى يبلغ الهدى محلّه ليس إحراماً للحجّ ولا يثبت به ذلك ، والآية أيضاً تدلّ على أنّ سائق الهدى الّذي حكمه عدم الحلق، إذا لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام فهو متمتّع لا محالة .

ورابعاً : هب : أنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم أتى بغير التمتّع لكنّه أمر جميع أصحابه ومن معه بالتمتّع ، وكيف يمكن أن يعدّ ما شانه هذا سنّته ؟ وهل يمكن أن يتحقّق أمر خصّ به رسول الله نفسه ويأمر اُمّته بغيره وينزل به الكتاب ثمّ يكون بعد سنّة متّبعة بين النّاس ؟!

وأمّا الاستدلال عليه بأنّ التمتّع يوجب هيئة لا يلائم وضع الحاجّ ويورده مورد الاستلذاذ بإتيان النساء واستعمال الطيب ولبس الفاخر من الثياب كما يدلّ عليه ما في رواية أحمد عن أبي موسى من قوله : ولكنّي أخشى أن يعرّسوا بهنّ تحت الأراك ثم يروحوا بهنّ حجّاجاً انتهى . وكما في بعض الروايات قد علمت أنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم فعله وأصحابه ولكنّي كرهت أنّ يعرّسوا بهنّ في الأراك ثمّ يروحون في الحجّ تقطر رؤسهم انتهى . ففيه أنّه اجتهاد في مقابل النصّ وقد نصّ الله ورسوله على الحكم ، والله ورسوله أعلم بأنّ هذا الحكم يمكن أن يؤدّي إلى ما كان يخشاه ويكرهه ! ومن أعجب الأمر أنّ الآية الّتي تشرّع هذا الحكم يأتي في بيانها بعين المعنى الّذي أظهر أنّه يخشاه ويكرهه فقد قال تعالى : فمن تمتّع بالعمرة إلى الحجّ اه . فهل التمتّع إلّا استيفاء الحظّ من المتاع و الالتذاذ بطيّبات النّكاح واللّباس وغيرهما ؟ وهو الّذي كان يخشاه ويكرهه !

وأعجب منه : أنّ الأصحاب قد اعترضوا على الله ورسوله حين نزول الآية ! وأمر النبيّ صلّى الله عليه وآله بالتمتّع بعين ما جعله سبباً للنهي حين قالوا كما في رواية الدرّ المنثور عن الحاكم عن جابر قلنا : أيروح أحدنا إلى عرفة وفرجه يقطر منيّاً انتهى فبلغ ذلك النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم فقام خطيباً وردّ عليهم قولهم وأمرهم ثانياً بالتمتّع كما فرضه عليهم أوّلاً .

وأمّا الاستدلال عليه بأنّ التمتّع يوجب تعطّل أسواق مكّة كما في رواية السيوطيّ عن سعيد بن المسيّب من قوله : مع أنّ أهل البيت ليس لهم ضرع ولا زرع و إنّما ربيعهم فيمن يطرء عليهم انتهى .

ففيه أيضاً : أنّه اجتهاد في مقابل النصّ . على أنّ الله سبحانه يردّ عليه في نظير المسألة بقوله : « يا أيّها الّذين آمنوا إنّ المشركين نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا وإن خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله إن شاء إنّ الله عليم حكيم » التوبة ـ ٢٩

وأمّا الاستدلال عليه بأنّ تشريع التمتّع لمكان الخوف فلا تمتّع في غير حال الخوف كما في رواية الدرّ المنثور عن مسلم عن عبدالله بن شقيق من قول عثمان لعليّ عليه السلام ولكنّا كنّا خائفين انتهى . وقد روي نظيره عن ابن الزبير كما رواه في الدرّ المنثور . قال

أخرج ابن أبي شيبة وابن جرير وابن المنذر عن ابن الزبير أنّه خطب فقال : يا أيّها النّاس والله ما التمتّع بالعمرة إلى الحجّ كما تصنعون ، إنّما التمتّع أن يهلّ الرّجل بالحجّ فيحضره عدوّ أو مرض أو كسر ، أو يحبسه أمر حتّى يذهب أيّام الحجّ فيقدم فيجعلها عمرة فيتمتّع تحلّة إلى العام المقبل ثمّ يحجّ ويهدي هدياً فهذا التمتّع بالعمرة إلى الحجّ الحديث .

ففيه : أنّ الآية مطلقة تشمل الخائف وغيره فقد عرفت أنّ الجملة الدالّة على تشريع حكم التمتّع هي قوله تعالى : ذلك لمن يكن له أهله حاضري المسجد الحرام الآية دون قوله تعالى : فمن تمتّع بالعمرة إلى الحجّ الآية .

على أنّ جميع الروايات ناصّة في أنّ النبيّ ﷺ أتى بحجّه تمتّعاً ، وأنّه أهلّ بإهلالين للعمرة والحجّ .

وأمّا الاستدلال عليه : بأنّ التمتّع كان مختصّاً بأصحاب النبيّ ﷺ كما في روايتي الدرّ المنثور عن أبي ذرّ . فإن كان المراد ما ذكر من استدلال عثمان و ابن الزّبير فقد عرفت جوابه ، وإن كان المراد أنّه كان حكماً خاصّاً لأصحاب النبيّ لا يشمل غيرهم . ففيه أنّه مدفوع بإطلاق قوله تعالى : ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام الآية .

على أنّ إنكار بعض أصحاب النبيّ ﷺ لذلك الحكم وتركهم له كعمر وعثمان وابن الزّبير وأبي موسى و معاوية (وروي أنّ منهم أبابكر) ينافي ذلك !

وأمّا الاستدلال عليه بالولاية وأنّه إنّما نهى عنه بحقّ ولايته الأمر وقد فرض الله طاعة اُولي الأمر إذ قال «أطيعوا الله وأطيعوا الرّسول واُولي الأمر منكم الآية » النساء ـ ٥٤ . ففيه أنّ الولاية الّتي جعلها القرآن لأهلها لا يشمل المورد .

بيان ذلك : أنّ الآيات قد تكاثرت على وجوب اتّباع ما أنزله الله على رسوله كقوله تعالى : «اتّبعوا ما اُنزل إليكم من ربّكم» الأعراف ـ ٢ ، وما بيّنه رسول الله ممّا شرّعه هو بإذن الله تعالى كما يلوح من قوله تعالى : « ولا يحرّمون ما حرّم الله ورسوله» التوبة ـ ٣٠ وقوله تعالى : «ما آتاكم الرّسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا» الحشر ـ ٧ . فالمراد

بالإيتاء الأمر بقرنية مقابلته بقوله : وما نهيكم عنه اه فيجب إطاعة الله ورسوله بامتثال الأوامر وانتهاء النواهي ، وكذلك الحكم والقضاء كما قال تعالى : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون » المائدة-٤٨ ، وفي موضع آخر « فأولئك هم الفاسقون » المائدة - ٥٠ ، وفي موضع آخر « فأولئك هم الكافرون » المائدة -٤٧ ، وقال تعالى : « وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله و رسوله فقد ضلّ ضلالاً مبيناً » الأحزاب -٣٦ » وقال : « وربّك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة » القصص - ٦٨ فإنّ المراد بالاختيار هو القضاء والتشريع أو ما يعمّ ذلك وقد نصّ القرآن على أنّه كتاب غير منسوخ وأنّ الاحكام باقية على ما هي عليها إلى يوم القيمة . قال تعالى: « وإنّه لكتاب عزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد » فصّلت -٤٢ . فالآية مطلقة تشتمل نسخ الحكم فما شرّعه الله ورسوله أو قضى به الله ورسوله يجب اتّباعه على الأمّة ، أولي الأمر فمن دونهم .

ومن هنا يظهر : أنّ قوله تعالى: (أطيعوا الله وأطيعوا الرّسول وأولي الأمر منكم) إنّما يجعل لأولي الأمر حقّ الطاعة في غير الأحكام فهم ومن دونهم من الأمّة سواء في أنّه يجب عليهم التحفّظ لأحكام الله ورسوله بل هو عليهم أوجب ، فالّذي يجب فيه طاعة أولي الأمر إنّما هو ما يأمرون به وينهون عنه فيما يرون صلاح الأمّة فيه : من فعل أو ترك مع حفظ حكم الله في الواقعة .

فكما أنّ الواحد من النّاس له أن يتغذّى يوم كذا أو لا يتغذّى مع جواز الأكل له من مال نفسه ، وله أن يبيع ويشتري يوم كذا أو يمسك عنه مع كون البيع حلالاً ، وله أن يترافع إلى الحاكم إذا نازعه أحد في ملكه ، وله أن يعرض عن الدفاع مع جواز الترافع . كلّ ذلك إذا رأى صلاح نفسه في ذلك مع بقاء الأحكام على حالها ، وليس له أن يشرب الخمر ، ولا له أن يأخذ الربا ، ولا له أن يغصب مال غيره بإبطال ملكه وإن رأى صلاح نفسه في ذلك لأنّ ذلك كلّه يزاحم حكم الله تعالى . هذا كلّه في التصرّف الشخصيّ . كذلك وليّ الأمر له أن يتصرّف في الأمور العامّة على طبق المصالح الكلّيّة مع حفظ الأحكام الإلهيّة على ما هي عليها ، فيدافع عن ثغور الإسلام حيناً ، ويمسك عن ذلك حيناً ،

على حسب ما يشخّصه من المصالح العامّة ، أو يأمر بالتعطيل العموميّ أو الإنفاق العموميّ يوماً إلى غير ذلك بحسب ما يراه من المصلحة ،

وبالجملة كلّ ما للواحد من المسلمين أن يتصرّف فيه بحسب صلاح شخصه مع التحفّظ على حكم الله سبحانه في الواقعة فلوالي الأمر من قبل رسول الله صلى الله عليه وآله أن يتصرّف فيه بحسب الصلاح العامّ العائد إلى حال المسلمين مع التحفّظ بحكم الله سبحانه في الواقعة .

ولو جاز لوليّ الأمر أن يتصرّف في الحكم التشريعيّ تكليفاً أو وضعاً بحسب ما يراه من صلاح الوقت لم يقم حكم على ساق ، ولم يكن لاستمرار الشريعة إلى يوم القيمة معنى البتّة ، فما الفرق بين أن يقول قائل : إنّ حكم التمتّع من طيّبات الحيوة لا يلائم هيئة النّسك والعبادة من الناسك فيلزم تركه ، وبين أن يقول القائل : إنّ إباحة الاسترقاق لا يناسب وضع الدنيا الحاضرة القاضية بالحرّيّة العامّة فيلزم إهمالها ، أو أنّ إجراء الحدود ممّا لا تهضمه الإنسانيّة الراقية اليوم ، والقوانين الجارية في العالم اليوم لا تقبله فيجب تعطيله ؟!

وقد يفهم هذا المعنى من بعض الرّوايات في الباب كما في الدرّ المنثور : أخرج إسحق بن راعويه في مسنده ، وأحمد عن الحسن : أنّ عمر بن خطّاب همّ أن ينهى عن متعة الحجّ فقام إليه أُبيّ بن كعب فقال : ليس ذلك لك قد نزل بها كتاب الله واعتمرنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله فنزل عمر .

☆☆☆

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللّهَ عَلَى مَافِي قَلْبِهِ وَهُوَ اَلَدُّ الْخِصَامِ (٢٠٤) وَإِذَا تَوَلّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ (٢٠٥) وَ اِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ اَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ وَلَبِئْسَ الْمِهَادُ (٢٠٦) وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَؤُفٌ بِالْعِبَادِ (٢٠٧) .

﴿ بيان ﴾

تشتمل الآيات على تقسيم آخر للناس من حيث نتايج صفاتهم كما أنّ الآيات السابقة أعني قوله تعالى : فمن النّاس من يقول ربنّا آتنا في الدنيا إلخ تشتمل على تقسيم لهم غير أنّ تلك الآيات تقسّمهم من حيث طلب الدنيا أو الآخرة ، وهذه الآيات تقسّمهم من حيث النفاق والخلوص في الإيمان فمناسبة الآيات مع آيات حجّ التمتّع ظاهرة .

قوله تعالى : ومن الناس من يعجبك قوله في الحيوة الدنيا إلخ ، أعجبه الشيء أي راقه وسرّه ، وقوله : في الحيوة الدنيا متعلّق بقوله : يعجبك اه أي إنّ الإعجاب في الدنيا من جهة أنّ هذه الحيوة نوع حيوة لا تحكم إلّا على الظاهر، وأمّا الباطن والسريرة فتحت الستر و وراء الحجاب ، لا يشاهده الانسان وهو متعلّق الحيوة بالدّنيا إلّا أن يستكشف شيئاً من أمر الباطن من طريق الآثار، ويناسبه مايتلوه : من قوله تعالى : ويشهد الله على ما في قلبه اه . والمعنى إنّه يتكلّم بما يعجبك كلامه ، من ما يشير به إلى رعاية جانب الحقّ ، والعناية بصلاح الخلق ، وتقدّم الدين والاُمّة وهو أشدّ الخصماء للحقّ خصومة . وقوله : ألدّ اه أفعل التفضيل من لدّ لدوداً إذا اشتدّ خصومة . والخصام جمع خصم كصعب وصعاب و كعب و كعاب ، وقيل : الخصام مصدر ، ومعنى ألدّ الخصام أشدّ خصومة .

قوله تعالى : وإذا تولّى سعى في الأرض ليفسد فيها إلخ ، التولّي هو تملّك الولاية والسلطان ، ويؤيّده قوله تعالى في الآية التالية : أخذته العزّة بالإثم اه الدالّ على أنّ له عزّة مكتسبة بالإثم الّذي يأثم به قلبه الغير الموافق للسانه ، والسعي هو العمل والإسراع في المشي ، فالمعنى وإذا تمكّن هذا المنافق الشديد الخصومة من العمل واُوتي سلطاناً وتولّى أمر الناس سعى في الأرض ليفسد فيها . ويمكن أن يكون التولّي بمعنى الإعراض عن المخاطبة والمواجهة ، أي إذا خرج من عندك كانت غيبته مخالفة لحضوره ، وتبدّل ما كان يظهره من طلب الصّلاح والخير إلى السعي في الأرض لأجل الفساد والإفساد .

قوله تعالى : ويهلك الحرث والنسل اه ظاهره أنّه بيان لقوله تعالى : ليفسد فيها أي يفسد فيها بإهلاك الحرث والنسل . ولمّا كان قوام النوع الإنسانيّ من حيث الحيوة والبقاء بالتغذّي والتوليد فهما الركنان القويمان الّذان لا غناء عنهما للنوع في حال : أمّا التوليد فظاهر ، وأمّا التغذّي فانّما يركن الإنسان فيه إلى الحيوان و النبات ، والحيوان يركن إلى النبات ، فالنبات هو الأصل ويستحفظ بالحرث وهو تربية النبات ، فلذلك علّق الفساد على الحرث والنسل فالمعنى أنّه يفسد في الأرض بإفناء الإنسان وأبادة هذا النوع بإهلاك الحرث والنسل .

قوله تعالى : والله لا يحبّ الفساد اه ، المراد بالفساد ليس ما هو فساد في الكون والوجود (الفساد التكوينيّ) فإنّ النشأة نشأة الكون والفساد ، وعالم التنازع في البقاء ، ولا كون إلّا بفساد ، ولا حيوة إلّا بموت . وهما متعانقان في هذا الوجود الطبيعيّ في النشأة الطبيعيّة ، وحاشا أن يبغض الله سبحانه ما هو مقدّره وقاضيه .

وإنّما هو الفساد المتعلّق بالتشريع فإنّ الله إنّما شرّع ما شرّعه من الدين ليصلح به أعمال عباده فيصلح أخلاقهم وملكات نفوسهم فيعتدل بذلك حال الإنسانيّة والجامعة البشريّة ، وعند ذلك تسعد حيوتهم في الدّنيا وحيوتهم في الآخرة على ما سيجيء بيانه في قوله تعالى : كان النّاس اُمّة واحدة .

فهذا الّذي يخالف ظاهر قوله باطن قلبه إذا سعى في الأرض بالفساد فإنّما يفسد

بماظاهره الإصلاح بتحريف الكلمة عن موضعها ، وتغيير حكم الله عمّا هو عليه ، والتصرّف في التعاليم الدينيّة ، بما يؤدّي إلى فساد الأخلاق واختلاف الكلمة ، وفي ذلك موت الدين، وفناء الإنسانيّة ، وفساد الدّنيا . وقد صدّق هذه الآيات ما جرى عليه التاريخ من ولاية رجال وركوبهم أكتاف هذه الأمّة الإسلاميّة ، وتصرّفهم في أمر الدين والدنيا بما لم يستعقب للدين إلّا وبالاً ، وللمسلمين إلّا انحطاطاً ، وللأمّة إلّا اختلافاً ، فلم يلبث الدين حتّى صار لعبة لكلّ لاعب ، ولا الإنسانيّة إلّا خطفة لكلّ خاطف . فنتيجة هذا السّعي فساد الأرض ، وذلك بهلاك الدين أوّلاً ، وهلاك الإنسانيّة ثانياً . ولهذا فسّر قوله ويهلك الحرث والنسل في بعض الرّوايات بهلاك الدّين والإنسانيّة كما سيأتي إنشاء الله .

قوله تعالى : وإذا قيل له اتّق الله أخذته العزّة بالإثم فحسبه جهنّم وبئس المهاد اه ، العزّة معروفة ، والمهاد الوطاء . والظاهر أنّ قوله : بالإثم متعلّق بالعزّة ، والمعنى أنّه إذا أُمر بتقوى الله أخذته العزّة الظاهرة الّتي اكتسبه بالإثم والنفاق المستبطن في نفسه ، وذلك أنّ العزّة المطلقة إنّما هي من الله سبحانه كما قال تعالى : « تعزّ من تشاء وتذلّ من تشاء » آل عمران ـ ۲٦ وقال تعالى : « ولله العزّة ولرسوله وللمؤمنين » المنافقين ـ ۸ وقال تعالى : « أيبتغون عندهم العزّة فإنّ العزّة لله جميعاً » النساء ـ ۱۳۸ .

وحاشا أن ينسب تعالى شيئاً إلى نفسه ويختصّه بإعطائه ثم يستعقب إثماً أو شرّاً فهذه العزّة إنّما هي عزّة يحسبها الجاهل بحقيقة الأمر عزّة بحسب ظاهر الحيوة الدنيا لا عزّة حقيقيّة أعطاها الله سبحانه لصاحبها .

ومن هنا يظهر أنّ قوله : بالإثم ليس متعلّقاً بقوله : أخذته اه بأن يكون الباء للتعدية . والمعنى حملته العزّة على الإثم وردّ الأمر بالتقوى ، وتجبيه الآمر بما يسوئه من القول ، أو يكون الباء للسببيّة ، والمعنى ظهرت فيه العزّة والمناعة بسبب الإثم الّذي اكتسبه ، وذلك أنّ إطلاق العزّة على هذه الحالة النفسانيّة وتسميته بالعزّة يستلزم إمضائها والتصديق منه تعالى بأنّها عزّة حقيقيّة وليست بها ، بخلاف مالو سمّيت عزّة بالإثم .

وأمّا قوله تعالى : « بل الّذين كفروا في عزّة وشقاق كم أهلكنا من قبلهم من قرن

فنادوا ولات حين مناص » ص ـ٢ فليس من قبيل التسمية والإمضاء لكون العزّة نكرة مع تعقيب الآية بقوله : كم أهلكنا من قبلهم إلخ فهي هناك عزّة صوريّة غير باقية ولا أصيلة .

قوله تعالى : ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله إلخ ، مقابلته مع قوله تعالى : ومن النّاس من يعجبك قوله إلخ يفيد أنّ الوصف مقابل الوصف أي كما أنّ المراد من قوله : ومن الناس من يعجبك اه بيان أنّ هناك رجلاً معتزّاً بإثمه معجباً بنفسه متظاهراً بالإصلاح مضمراً للنّفاق لا يعود منه إلى حال الدين والإنسانيّة إلّا الفساد والهلاك كذلك المراد من قوله : ومن الناس من يشري نفسه إلخ بيان أنّ هناك رجلاً آخر باع نفسه من الله سبحانه لا يريد إلّا ما أراده الله تعالى لا هوى له في نفسه و لا اعتزاز له إلّا بربّه ولا ابتغاء له إلّا لمرضات الله تعالى ، فيصلح به أمر الدين والدنيا ، ويحيى به الحقّ ، ويطيب به عيش الإنسانيّة ، ويدرّ به ضرع الإسلام ، وبذلك يظهر ارتباط الذيل بالصدر أعني قوله تعالى : والله رؤف بالعباد اه بما قبله ، فإنّ وجود إنسان هذه صفته من رأفة الله سبحانه بعباده إذ لولا رجال هذه صفاتهم بين الناس في مقابل رجال آخرين صفتهم ما ذكر من النفاق والإفساد لانهدمت أركان الدين ، ولم تستقرّ من بناء الصلاح والرشاد لبنة على لبنة ، لكنّ الله سبحانه لا يزال يزهق ذاك الباطل بهذا الحقّ ويتدارك إفساد أعدائه بإصلاح أوليائه كما قال تعالى : « ولولا دفع الله النّاس بعضهم ببعض لفسدت الأرض » البقرة ـ ٢٥١ وقال تعالى : « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدّمت صوامع وبيع ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً » الحجّ ـ ٤٠ و قال تعالى : « فإن يكفر بها هؤلاء فقد وكّلنا بها قوماً ليسوا بها بكافرين » الأنعام ـ ٨٩ فالفساد الطاري على الدين والدنيا من قبل عدّة ممن لا هوى له إلّا في نفسه لا يمكن سدّ ثلمته إلّا بالصّلاح الفائض من قبل آخرين ممّن باع نفسه من الله سبحانه ، ولا هوى له إلّا في ربّه ، وإصلاح الأرض ومن عليها ، وقد ذكر هذه المعاملة الرّابية عند الله بقوله تعالى : « إنّ الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأنّ لهم الجنّة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعداً عليه حقّاً في التوراة والإنجيل والقرآن ومن أوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الّذي بايعتم به » التوبة ـ ١١٢ إلى غير ذلك من الآيات .

﴿بحث روائي﴾

في الدرّ المنثور عن السديّ في قوله تعالى: ومن الناس من يعجبك الآية، أنّها نزلت في الأخنس بن شريق الثقفيّ حليف لبني زهرة، أقبل إلى النّبيّ صلى الله عليه وآله المدينة وقال: جئت أريد الإسلام ويعلم الله أنّي لصادق فأعجب النّبيّ صلى الله عليه وآله ذلك منه فذلك قوله تعالى: ويشهد الله على ما في قلبه ثمّ خرج من عند النّبيّ فمرّ بزرع لقوم من المسلمين وحمر فأحرق الزّرع وعقر الحمر فأنزل الله وإذا تولّى سعى في الأرض الآية.

وفي المجمع عن ابن عبّاس نزلت الآيات الثّلث في المرائي لأنّه يظهر خلاف ما يبطن، قال: وهو المرويّ عن الصّادق عليه السلام.

أقول: ولكنّه غير منطبق على ظاهر الآيات. وفي بعض الروايات عن أئمّة أهل البيت أنّها من الآيات النّازلة في أعدائهم.

وفي المجمع عن الصّادق عليه السلام في قوله تعالى: ويهلك الحرث والنسل: أنّ المراد بالحرث هيهنا الدين والنسل الإنسان.

أقول: وقد مرّ بيانه. وقد روي: أنّ المراد بالحرث الذرّيّة والزرع. والأمر في التّطبيق سهل.

وفي أمالي الشّيخ عن عليّ بن الحسين عليه السلام في قوله تعالى: و من النّاس من يشري نفسه الآية، قال: نزلت في عليّ عليه السلام حين بات على فراش رسول الله صلى الله عليه وآله.

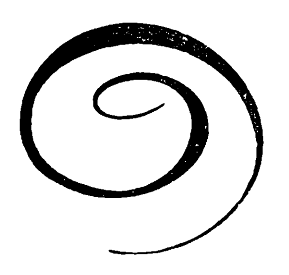
أقول: وقد تكاثرت الرّوايات من طرق الفريقين أنّها نزلت في شأن ليلة الفراش. ورواه في تفسير البرهان بخمس طرق عن الثّعلبيّ وغيره.

وفي الدرّ المنثور أخرج ابن مردويه عن صهيب، قال: لمّا أردت الهجرة من مكّة إلى النبيّ صلى الله عليه وآله قالت لي قريش يا صهيب قدمت إلينا ولا مال لك وتخرج أنت ومالك، والله لا يكون ذلك أبداً. فقلت لهم: أرأيتم إن دفعت لكم مالي تخلون عنّي؟ قالوا: نعم فدفعت إليهم مالي فخلّوا عنّي فخرجت حتّى قدمت المدينة فبلغ ذلك النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم فقال: ربح البيع صهيب مرّتين.

اقول: ورواه بطرق اُخرى في بعضها ونزلت : ومن النّاس من يشري نفسه الآية . و في بعضها نزلت في صهيب و ابي ذرّ بشرائهما أنفسهما بأموالهما و قد مرّ أنّ الآية لاتلائم كون المراد بالشّراء الاشتراء .

وفي المجمع عن عليّ: عليه السلام أنّ المراد بالآية الرّجل يقتل على الأمر بالمعروف والنّهى عن المنكر

اقول: وهو بيان لعموم الآية ولا ينافي كون النزول لشأن خاصّ :



☆ ☆ ☆

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ (٢٠٨) فَإِنْ زَلَلْتُمْ مِنْ بَعْدِمَا جَائَتْكُمُ الْبَيِّنَاتُ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (٢٠٩) هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ (٢١٠) .

﴿بيان﴾

هذه الآيات وهي قوله : ياأيها الذين آمنوا إلى قوله : ألا إنّ نصر الله قريب الآية سبع آيات كاملة تبيّن طريق التحفّظ على الوحدة الدينيّة في الجامعة الإنسانيّة وهو الدّخول في السّلم والقصر على ما ذكره الله من القول وما أراه من طريق العمل، وأنّه لم ينفصم وحدة الدين ، ولا ارتحلت سعادة الدارين ، ولا حلّت الهلكة دار قوم إلّا بالخروج عن السلم ، والتصرّف في آيات الله تعالى بتغييرها ووضعها في غير موضعها ، شوهد ذلك في بني إسرائيل وغيرهم من الأمم الغابرة وسيجري نظيرها في هذه الأمّة لكنّ الله يعدهم بالنّصر : ألا إنّ نصر الله قريب .

قوله تعالى ياأيّها الّذين آمنوا ادخلوا في السّلم كافّة ، السّلم والإسلام و التّسليم واحدة و كافّة كلمة تأكيد بمعنى جميعاً ، ولمّا كان الخطاب للمؤمنين ـ وقد أُمروا بالدخول في السلم كافّة ـ فهو أمر متعلّق بالمجموع وبكلّ واحد من أجزائه ، فيجب ذلك على كلّ مؤمن ويجب على الجميع أيضاً أن لا يختلفوا في ذلك و يسلّموا الأمر لله ولرسوله صلى الله عليه وآله ، و أيضاً الخطاب للمؤمنين خاصّة فالسلم المدعوّ إليه هو التسليم لله سبحانه بعد الإيمان به فيجب على المؤمنين أن يسلّموا الأمر إليه ، ولا يذعنوا لأنفسهم صلاحاً باستبداد من الرأى ، ولا يضعوا لأنفسهم من عند أنفسهم طريقاً يسلكونه من دون أن يبيّنه الله ورسوله ، فما هلك قوم إلّا باتّباع الهوى و القول بغير العلم ، ولم يسلب حقّ الحيوة وسعادة الجدّ عن قوم إلّا عن اختلاف .

ومن هنا ظهر: أنّ المراد من اتّباع خطوات الشيطان ليس اتّباعه في جميع ما يدعو إليه من الباطل بل اتّباعه فيما يدعو إليه من أمر الدين بأن يزيّن شيئاً من طرق الباطل بزينة الحقّ و يسمّي ما ليس من الدين باسم الدين فيأخذ به الإنسان من غير علم ، وعلامة ذلك عدم ذكر الله ورسوله إيّاه في ضمن التعاليم الدّينيّة .

وخصوصيّات سياق الكلام وقيوده تدلّ على ذلك أيضاً : فإنّ الخطوات إنّما تكون في طريق مسلوك ، وإذا كان سالكه هو المؤمن -وطريقه إنّما هو طريق الإيمان- فهو طريق شيطانيّ في الإيمان ، وإذا كان الواجب على المؤمن هو الدخول في السلم فالطريق الّذي يسلكه من غير سلم من خطوات الشيطان ، واتّباعه اتّباع خطوات الشيطان .

فالآية نظيرة قوله تعالى : «يا أيّها النّاس كلوا ممّا في الأرض حلالاً طيّباً ولا تتّبعوا خطوات الشيطان إنّه لكم عدوّ مبين إنّما يأمركم بالسوء والفحشاء وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون» البقرة - ١٦٨ ، وقد مرّ الكلام في الآية ، وقوله تعالى : «يا أيّها الّذين آمنوا لا تتّبعوا خطوات الشيطان ومن يتّبع خطوات الشّيطان فإنّه يأمر بالفحشاء والمنكر وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون» النّور - ٢١ وقوله تعالى : «كلوا ممّا رزقكم الله ولا تتّبعوا خطوات الشيطان إنّه لكم عدوّ مبين» الأنعام -١٤٢ . والفرق بين هذه الآية وبين تلك أنّ الدعوة في هذه موجّهة إلى الجماعة لمكان قوله تعالى : كافّة بخلاف تلك الآيات فهي عامّة . فهذه الآية في معنى قوله تعالى : «واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرّقوا» آل عمران - ١٠٣ وقوله تعالى : «وأنّ هذا صراطي مستقيماً فاتّبعوه ولا تتّبعوا السّبل فتفرّق بكم عن سبيله» الأنعام - ١٥٣ . ويستفاد من الآية أنّ الإسلام متكفّل لجميع ما يحتاج إليه النّاس من الأحكام و المعارف الّتي فيه صلاح الناس .

قوله تعالى : فإن زللتم من بعد ما جاءتكم البيّنات ، الزّلّة هي العثرة . والمعنى فإن لم تدخلوا في السّلم كافّة وزللتم -والزّلة هي اتّباع خطوات الشيطان- فاعلموا أنّ الله عزيز غير مغلوب في أمره ، حكيم لا يتعدّى عمّا يقتضيه حكمته من القضاء في شأنكم

فيقضي فيكم ما تقتضيه حكمته، و يجريه فيكم من غير أن يمنع عنه مانع.

قوله تعالى: هل ينظرون إلّا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام إلخ، الظلل جمع ظلّة وهي ما يستظلّ به، وظاهر الآية أنّ الملائكة عطف على لفظ الجلالة، وفي الآية التفات من الخطاب إلى الغيبة وتبديل خطابهم بخطاب رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم بالإعراض عن مخاطبتهم بأنّ هؤلاء حالهم حال من ينتظر ما أوعدناهم به من القضاء على طبق ما يختارونه من اتّباع خطوات الشيطان والاختلاف والتمزّق، و ذلك بأن يأتيهم الله في ظلل من الغمام و الملائكة، ويقضى الأمر من حيث لا يشعرون، أو بحيث لا يعبىء بهم و بما يقعون فيه من الهلاك، و إلى الله ترجع الأمور، فلا مفرّ من حكمه و قضائه، فالسياق يقتضي أن يكون قوله: هل ينظرون اه هو الوعيد الّذي أوعدهم به في قوله تعالى في الآية السابقة: فاعلموا أنّ الله عزيز حكيم.

ثمّ إنّ من الضّروريّ الثابت بالضّرورة من الكتاب و السنّة أنّ الله سبحانه لا يوصف بصفة الأجسام، ولا ينعت بنعوت الممكنات ممّا يقضي بالحدوث، ويلازم الفقر والحاجة والنقص، فقد قال تعالى: «ليس كمثله شيىء» الشورى ـ ١١ وقال تعالى: «والله هو الغنيّ» الفاطر ـ ١٥ وقال تعالى: «الله خالق كلّ شيىء» الزمر ـ ٦٢ إلى غير ذلك من الآيات، وهي آيات محكمات ترجع إليها متشابهات القرآن، فما ورد من الآيات و ظاهرها إسناد شيىء من الصفات أو الأفعال الحادثة إليه تعالى ينبغي أن يرجع إليها، ويفهم منها معنى من المعاني لا ينافي صفاته العليا وأسمائه الحسنى تبارك وتعالى، فالآيات المشتملة على نسبة المجيء أو الإتيان إليه تعالى كقوله تعالى: «وجاء ربّك والملك صفّاً صفّاً» الفجر ـ ٢٢ وقوله تعالى: «فأتيهم الله من حيث لم يحتسبوا» الحشر ـ ٢ وقوله تعالى: «فأتى الله بنيانهم من القواعد» النحل ـ ٢٦ كلّ ذلك يراد فيها معنى يلائم ساحة قدسه تقدّست أسمائه كالإحاطة ونحوها ولو مجازاً، وعلى هذا فالمراد بالإتيان في قوله تعالى: أن يأتيهم الله الإحاطة بهم للقضاء في حقّهم.

على أنّا نجده سبحانه في موارد من كلامه إذا سلب نسبة من النّسب و فعلاً من الأفعال عن استقلال الأسباب و وساطة الأوساط فربّما نسبها إلى نفسه و ربّما

نسبها إلى أمره كقوله تعالى : «الله يتوفّى الأنفس» الزمر ـ ٤٢ وقوله تعالى : «يتوفّيكم ملك الموت» لقمان ـ ١١ وقوله تعالى : «توفّته رسلنا» الأنعام ـ ٦١ فنسب التوفّي تارة إلى نفسه ، وتارة إلى الملائكة ثم قال تعالى: في أمر الملائكة : «بأمره يعملون» الأنبياء ـ ٢٧ وكذلك قوله تعالى : «إنّ ربّك يقضي بينهم» يونس ـ ٩٣ وقوله تعالى : «فإذا جاء أمر الله قضي بينهم» المؤمن ـ ٧٨ وكما في هذه الآية : أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام الآية وقوله تعالى : « هل ينظرون إلّا أن يأتيهم الملائكة أو يأتي أمر ربّك » النحل ـ ٣٣ ،

وهذا يوجب صحّة تقدير الأمر في موارد تشتمل على نسبة اُمور إليه لاتلائم كبرياء ذاته تعالى نظير : جاء ربّك ، ويأتيهم الله . فالتقدير جاء أمر ربّك ويأتيهم أمر الله .

فهذا هو الّذي يوجبه البحث الساذج في معنى هذه النسب على ما يراه جمهور المفسّرين لكنّ التدبّر في كلامه تعالى يعطي لهذه النسب معنى أرقّ و ألطف من ذلك . و ذلك أنّ أمثال قوله تعالى : « والله هو الغنيّ » الفاطر - ١٥ و قوله تعالى : «العزيز الوهّاب» ص - ٩ وقوله تعالى « أعطى كلّ شيء خلقه ثم هدى » طه - ٥٠ تفيد أنّه تعالى واجد لما يعطيه من الخلقة وشئونها وأطوارها ، مليء بما يهبه ويجود به و إن كانت أفهامنا من جهة اعتيادها بالمادّة و أحكامها الجسمانيّة يصعب عليها تصوّر كيفيّة اتّصافه تعالى ببعض ما يفيض على خلقه من الصّفات ونسبته إليه تعالى ، لكنّ هذه المعاني إذا جرّدت عن قيود المادّة و أوصاف الحدثان لم يكن في نسبته إليه تعالى محذور ، فالنقص والحاجة هو الملاك في سلب معنى من المعاني عنه تعالى ، فإذا لم يصاحب المعنى نقصاً وحاجة لتجريده عنه صحّ إسناده إليه تعالى بل وجب ذلك لأنّ كلّ ما يقع عليه إسم شيئ فهو منه تعالى بوجه على ما يليق بكبريائه وعظمته .

فالمجيء و الإتيان الّذي هو عندنا قطع الجسم مسافة بينه و بين جسم آخر بالحركة و اقترابه منه إذا جرّد عن خصوصيّة المادّة كان هو حصول القرب ، وارتفاع المانع والحاجز بين شيئين من جهة من الجهات ، وحينئذ صحّ إسناده إليه تعالى حقيقة من غير مجاز : فإتيانه تعالى إليهم ارتفاع الموانع بينهم و بين قضائه فيهم ، و

هذه من الحقايق القرآنيّة الّتي لم يوفّق الأبحاث البرهانيّة لنيله إلّا بعد إمعان في السّير، وركوبها كلّ سهل ووعر، وإثبات التشكيك في الحقيقة الوجوديّة الأصيلة.

وكيف كان فهذه الآية تتضمّن الوعيد الّذي ينبيء عنه قوله سبحانه في الآية السابقة: إنّ الله عزيز حكيم اه. ومن الممكن أن يكون وعيداً بما سيستقبل القوم في الآخرة يوم القيمة كما هو ظاهر قوله تعالى في نظير الآية: «هل ينظرون إلّا أن يأتيهم الملائكة أو يأتي أمر ربّك» النحل ـ ٣٣. ومن الممكن أن يكون وعيداً بأمر متوقّع الحصول في الدنيا كما يظهر بالرجوع إلى ما في سورة يونس بعد قوله تعالى: «ولكلّ اُمّة رسول» يونس ـ ٥٧ وما في سورة الرّوم بعد قوله تعالى: «وأقم وجهك للدّين حنيفاً» الروم ـ ٣٠ وما في سورة الأنبياء وغيرها على أنّ الآخرة آجلة هذه العاجلة، وظهور تامّ لما في هذه الدنيا، ومن الممكن أيضاً أن يكون وعيداً بما سيقع في الدنيا والآخرة معاً، وكيف كان فقوله في ظلل من الغمام اه يشتمل من المعنى على ما يناسب مورده.

قوله تعالى: وقضي الأمر وإلى الله ترجع الأمور اه، السكوت عن ذكر فاعل القضاء وهو الله سبحانه كما يدلّ عليه قوله: وإلى الله ترجع الأمور اه لإظهار الكبرياء على ما يفعله الأعاظم في الإخبار عن وقوع أحكامهم وصدور أوامرهم وهو كثير في القرآن.

﴿بحث روائي﴾

قد تقدّم في قوله تعالى: يا أيّها النّاس كلوا ممّا في الأرض حلالاً طيّباً الآية عدّة روايات تؤيّد ما ذكرناه من معنى اتّباع خطوات الشيطان فارجع. وفي بعض الروايات أنّ السلم هو الولاية وهو من الجرى على ما مرّ مراراً في نظائره.

وفي التوحيد والمعاني عن الرضا عليه السلام في قوله تعالى: هل ينظرون إلّا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام، وهكذا نزلت. وعن قول الله عزّ وجلّ: وجاء ربّك والملك صفّاً صفّاً، قال: إنّ الله عزّ وجلّ لا يوصف بالمجيء والذّهاب، تعالى عن الانتقال وإنّما يعني به وجاء أمر ربّك والملك صفّاً صفّاً.

اقول : قوله عليه السلام يقول هل ينظرون اه معناه يريد هل ينظرون فهو تفسير للآية وليس من قبيل القراءة .

والمعنى الّذي ذكره هو بعينه ما قرّبناه من كون المراد بإتيانه تعالى إتيان أمره فإنّ الملائكة إنّما تعمل ماتعمل وتنزل حين تنزل بالأمر. قال تعالى : «بل عباد مكرمون لايسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون» الأنبياء -٢٧ وقال تعالى: «ينزّل الملائكة بالرّوح من أمره» النحل - ٢ .

وههنا معنى آخر احتمله بعضهم وهو أن يكون الاستفهام الإنكاريّ في قوله: هل ينظرون إلّا أن يأتيهم الله إلخ لإنكار مجموع الجملة لا لإنكار المدخول فقط ، والمعنى أنّ هؤلاء لاينتظرون إلّا أمراً محالاً وهو : أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام كما يأتي الجسم إلى الجسم ، ويأتي معه الملائكة فيأمرهم وينهاهم وهو محال ، فهو كناية عن استحالة تقويمهم بهذه المواعظ و التنبيهات . وفيه : أنّه لا يلائم مامرّ : أنّ الآيات ذات سياق واحد ولازمه أن يكون الكلام متوجّهاً إلى حال المؤمنين ، و المؤمنون لايلائم حالهم مثل هذا البيان . على أنّ الكلام لو كان مسوقاً لإفادة ذلك لم يخل من الردّ عليهم كما هو دأب القرآن في أمثال ذلك كقوله تعالى : «وقال الّذين لايرجون لقائنا لولا أُنزل علينا الملائكة أو نرى ربّنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتوّاً كبيراً» الفرقان-٢١. وقوله تعالى : « وقالوا اتّخذ الرحمن ولداً سبحانه » الأنبياء - ٢٦.

على أنّه لم يكن حينئذ وجه لقوله تعالى : في ظلل من الغمام ، و لا نكتة ظاهرة لبقيّة الكلام وهو ظاهر .

﴿ بحث روائي آخر ﴾

إعلم أنّه ورد عن أئمّة أهل البيت تفسير الآية بيوم القيمة كما في تفسير العيّاشيّ عن الباقر عليه السلام ، وتفسيرها بالرجعة كما رواه الصدوق عن الصادق عليه السلام ، و تفسيرها بظهور المهديّ عليه السلام كما رواه العيّاشيّ في تفسيره عن الباقر عليه السلام بطريقين .

ونظائره كثيرة فإذا تصفّحت وجدت شيئاً كثيراً من الآيات و رد تفسيرها عن

أئمّة أهل البيت تارة بالقيمة وأخرى بالرجعة وثالثة بالظهور، وليس ذلك إلّا لوحدة وسنخيّة بين هذه المعاني، والنّاس لمّا لم يبحثوا عن حقيقة يوم القيمة و لم يستفرغوا الوسع في الكشف عمّا يعطيه القرآن من هويّة هذا اليوم العظيم تفرّقوا في أمر هذه الرّوايات، فمنهم من طرح هذه الروايات، وهي مآت وربّما زادت على خمسمأة رواية في أبواب متفرّقة، ومنهم من أوّلها على ظهورها وصراحتها، ومنهم ـ وهم أمثل طريقة ـ من ينقلها ويقف عليها من غير بحث.

و غير الشّيعة وهم عامّة المسلمين و إن أذعنوا بظهور المهديّ و رووه بطرق متواترة عن النّبيّ صلّى الله عليه وآله لكنّهم أنكروا الرجعة و عدّوا القول بها من مختصّات الشيعة، و ربّما لحق بهم في هذه الأعصار بعض المنتسبين إلى الشيعه، وعدّ ذلك من الدّسّ الّذي عمله اليهود و بعض المتظاهرين بالإسلام كعبدالله سبا وأصحابه، و بعضهم رام إبطال الرّجعة بمازعمه من الدّليل العقليّ فقال: ما حاصله: «إنّ الموت بحسب العناية الإلهيّة لايطرء على حيّ يستكمل كمال الحيوة ويخرج من القوّة إلى الفعل في كلّ ماله من الكمال فرجوعه إلى الدنيا بعد موته رجوع إلى القوّة وهو بالفعل، هذا محال إلّا أن يخبر به مخبر صادق وهو الله سبحانه أو خليفة من خلفائه كما أخبر به في قصص موسى وعيسى وإبراهيم عليهم السلام وغيرهم، ولم يرد منه تعالى ولا منهم في أمر الرّجعة شيىء. ومايتمسّك به المثبتون غير تامّ. ثمّ أخذ في تضعيف الروايات فلم يدع منها صحيحة ولا سقيمة» هذا.

ولم يدرهذا المسكين أنّ دليله هذا لو تمّ دليلاً عقليّاً أبطل صدره ذيله فما كان محالاً ذاتيّاً لم يقبل استثناءاً ولم ينقلب بإخبار المخبر الصادق ممكناً، و أنّ المخبر بوقوع المحال لا يكون صادقاً ولو فرض صدقه في إخباره أوجب ذلك اضطراراً تأويل كلامه إلى ما يكون ممكناً كما لو أخبر بأنّ الواحد ليس نصف الإثنين، و أنّ كلّ صادق فهو بعينه كاذب.

وما ذكره من امتناع عودما خرج من القوّة إلى الفعل إلى القوّة ثانياً حقّ لكن الصّغرى ممنوعة فإنّه إنّما يلزم المحال المذكور في إحياء الموتى و رجوعهم إلى الدنيا

بعد الخروج عنها إذا كان ذلك بعد الموت الطبيعيّ الذي افترضوه ، وهو أن تفارق النّفس البدن بعد خروجها من القوّة إلى الفعل خروجاً تامّاً ثمّ مفارقتها البدن بطباعها . و أمّا الموت الاخترامي الّذي يكون بقسر قاسر كقتل أو مرض فلا يستلزم الرجوع إلى الدنيا بعده محذوراً ، فإنّ من الجائز أن يستعدّ الإنسان لكمال موجود في زمان بعد زمان حيوته الدّنيويّة الأولى فيموت ثمّ يحيى لحيازة الكمال المعدّ له في الزمان الثّاني ، أو يستعدّ لكمال مشروط بتخلّل حيوة ما في البرزخ فيعود إلى الدنيا بعد استيفاء الشّرط ، فيجوز على أحد الفرضين الرجعة إلى الدنيا من غير محذور المحال وتمام الكلام موكول إلى غير هذا المقام .

وأمّا ما ناقشه في كلّ واحد من الروايات ففيه : أنّ الروايات متواترة معنى عن أئمّة أهل البيت ، حتّى عدّ القول بالرجعة عند المخالفين من مختصّات الشّيعة و أئمّتهم من لدن الصدر الأوّل . والتّواتر لايبطل بقبول آحاد الرّوايات للخدشة و المناقشة . على أنّ عدّة من الآيات النّازلة فيها ، والرّوايات الواردة فيها تامّة الدلالة قابلة الاعتماد . وسيجيء التعرّض لها في الموارد المناسبة لها كقوله تعالى : « و يوم نحشر من كل أمة فوجاً ممن يكذب بآياتنا ... النمل ٨٣ » وغيره من الآيات .

على أنّ الآيات بنحو الإجمال دالّة عليها كقوله تعالى : « أم حسبتم أن تدخلوا الجنّة ولمّا يأتكم مثل الّذين من قبلكم » البقرة ـ ٢١٤ . ومن الحوادث الواقعة قبلنا ما وقع من إحياء الأموات كما قصّه القرآن من قصص إبراهيم وموسى وعيسى و عزير وأرميا وغيرهم ، وقد قال رسول الله فيما رواه الفريقان : « والذي نفسي بيده لتركبنّ سنن من كان قبلكم حذو النّعل بالنّعل والقذّه بالقذّة حتّى لا تخطؤن طريقهم و لا يخطئكم سنن بني إسرائيل » .

على أنّ هذه القضايا الّتي أخبرنا بها أئمّة أهل البيت من الملاحم المتعلّقة بآخر الزمان ، وقد أثبتها النقلة والرواة في كتب محفوظة النسخ عندنا سابقة تأليفاً وكتابة على الوقوع بقرون وأزمنة طويلة نشاهد كلّ يوم صدق شطر منها من غير زيادة ونقيصة فلنحقّق صحّة جميعها وصدق جميع مضامينها .

ولنرجع إلى بدء الكلام الّذي كنّا فيه وهو ورود تفسير آية واحدة بيوم القيمة تارة ، وبالرّجعة أو الظهور تارة اُخرى .فنقول : الّذي يتحصّل من كلامه تعالى فيما ذكره تعالى من أوصاف يوم القيمة ونعوته أنّه يوم لا يحجب فيه سبب من الأسباب ولا شاغل من الشواغل عنه سبحانه فيفنى فيه جميع الأوهام ويظهر فيه آياته كمال الظهور وهذا يوم لايبطل وجوده و تحقّقه تحقّق هذا النشأة الجسمانيّة و وجودها فلا شيء يدلّ على ذلك من كتاب وسنّة بل الأمر على خلاف ذلك غير أن الظاهر من الكتاب والسنّة أنّ البشر أعني هذا النسل الّذي أنهاه الله سبحانه إلى آدم وزوجته سينقرض عن الدّنيا قبل طلوع هذا اليوم لهم .

ولا مزاحمة بين النّشأتين أعني نشأة الدنيا و نشأة البعث ، حتى يدفع بعضها بعضاً، كما أنّ النّشأة البرزخيّة وهي ثابتة الآن للأموات منّا لاتدفع الدّنيا ، و لا الدّنيا تدفعها . قال تعالى : «تالله لقد أرسلنا إلى اُمم من قبلك فزيّن لهم الشّيطان أعمالهم فهو وليّهم اليوم ولهم عذاب أليم» النحل ـ ٦٣ .

فهذه حقيقة يوم القيمة ، يوم يقوم النّاس لربّ العالمين ، يوم هم بارزون لايخفى على الله منهم شيء . ولذلك ربّما سمّي يوم الموت بالقيمة لارتفاع حجب الأسباب عن توهّم الميّت . فعن عليّ عليه السلام « من مات قامت قيامته » . و سيجيىء بيان الجميع إنشاء الله .

والروايات المثبتة للرجعة وإن كانت مختلفة الآحاد إلّا أنّها على كثرتها متّحدة في معنى واحد وهو أنّ سير النظام الدنيويّ متوجه إلى يوم تظهر فيه آيات الله كلّ الظهور ، فلا يعصى فيه سبحانه تعالى بل يعبد عبادة خالصة ، لا يشوبها هوى نفس ، و لايعتريه اغواء الشّيطان ، و يعود فيه بعض الأموات من أولياء الله تعالى و أعدائه إلى الدنيا ، و يفصل الحقّ من الباطل .

وهذا يفيد : أنّ يوم الرّجعة من مراتب يوم القيمة ، وإن كان دونه في الظهور لإمكان الشرّ والفساد فيه في الجملة دون يوم القيمة . ولذلك ربما اُلحق به يوم ظهور المهديّ عليه السلام أيضاً لظهور الحقّ فيه أيضاً تمام الظهور و إن كان هو أيضاً دون الرّجعة ، و قد

ورد عن أئمّة أهل البيت : «أيّام الله ثلثة : يوم الظّهور ويوم الكرّة و يوم القيمة» ، و في بعضها : أيّام الله ثلثة : يوم الموت و يوم الكرّة و يوم القيمة » ، و هذا المعنى أعني الاتّحاد بحسب الحقيقة ، و الاختلاف بحسب المراتب هو الموجب لما ورد من تفسيرهم عليهم السلام بعض الآيات بالقيمة تارة و بالرّجعة أُخرى و بالظهور ثالثة ، وقد عرفت ممّا تقدّم من الكلام أنّ هذا اليوم ممكن في نفسه بل واقع ، ولا دليل مع المنكر يدلّ على نفيه .



☆ ☆ ☆

سَلْ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَمْ آتَيْنَاهُمْ مِنْ آيَةٍ بَيِّنَةٍ وَمَنْ يُبَدِّلْ نِعْمَةَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ (٢١١) زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَوٰةُ الدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ (٢١٢)

﴿ بيان ﴾

قوله تعالى: سل بني إسرائيل كم آتيناهم من آية إلخ تثبيت وتأكيد لما اشتمل عليه قوله تعالى: فإن زللتم من بعد ما جائتكم البيّنات فاعلموا أنّ الله عزيز حكيم الآية من الوعيد بأخذ المخالفين أخذ عزيز مقتدر.

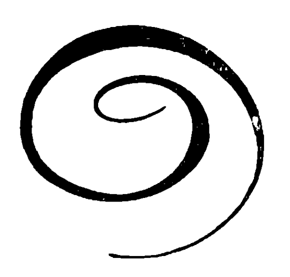
يقول: هذه بنوا إسرائيل في مرآكم و منظركم و هي الأُمّة الّتي آتاهم الله الكتاب والحكم والنبوّة والملك، ورزقهم من الطيّبات، وفضّلهم على العالمين، سلهم كم آتيناهم من آية بيّنة؟ وانظر في أمرهم من أين بدئوا و إلى أين كان مصيرهم؟ حرّفوا الكلم عن مواضعه، ووضعوا في قبال الله وكتابه و آياته أُموراً من عند أنفسهم بغياً بعد العلم، فعاقبهم الله أشدّ العقاب بما حلّ فيهم من اتّخاذ الأنداد، والاختلاف وتشتّت الآراء، وأكل بعضهم بعضاً، وذهاب السّودد، وفناء السعادة، وعذاب الذلّة والمسكنة في الدنيا، ولعذاب الآخرة أخزى وهم لا ينصرون.

و هذه هي السنّة الجارية من الله سبحانه: من يبدّل نعمة وأخرجها إلى غير مجراها فإنّ الله يعاقبه، والله شديد العقاب، وعليه هذا فقوله: ومن يبدّل نعمة الله إلى قوله العقاب من قبيل وضع الكلّي موضع الجزئيّ للدلالة على الحكم، سنّة جارية.

قوله تعالى: زيّن للّذين كفروا الحيوة الدنيا اه في موضع التّعليل لما مرّ، و إنّ الملاك في ذلك تزيّن الحيوة الدنيا لهم فإنّها إذا زيّنت لإنسان دعته إلى هوى النّفس وشهواتها، وأنست كلّ حقّ وحقيقة، فلا يريد الإنسان إلّا نيلها: من جاه ومقام

ومال وزينة ، فلايلبث دون أن يستخدم كلّ شيء لأجلها وفي سبيلها ، ومن ذلك الدين فيأخذ الدين وسيلة يتوسّل بها إلى التميّزات و التعيّنات فينقلب الدين إلى تميّز الزعماء والرؤساء و ما يلائم سوددهم و رياستهم ، وتقرّب التّبعة والمقلّدة المرؤسين و ما يجلب به تمائل رؤسائهم وساداتهم كما نشاهده في اُمّتنا اليوم ، وكنّا شاهدناه في بني إسرائيل من قبل ، وظاهر الكفر في القرآن هو الستر أعمّ من أن يكون كفراً اصطلاحيّاً أو كفراً مطلقاً في مقابل الإيمان المطلق فتزيّن الحيوة الدنيا لا يختصّ بالكفّار اصطلاحاً بل كلّ من ستر حقيقة من الحقائق الدينيّة ، و غيّر نعمة دينيّة فهو كافر زيّنت له الحيوة الدنيا فليتهيّأ لشديد العقاب .

قوله تعالى : والّذين اتّقوا فوقهم يوم القيمة إلخ ، تبديل الإيمان بالتّقوى فيهذه الجملة لكون الإيمان لا ينفع وحده لولا العمل .



✫ ✫ ✫

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ بَغْياً بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (٢١٣)

﴿ بيان ﴾

الآية تبيّن السبب في تشريع أصل الدين وتكليف النوع الإنسانيّ به ، وسبب وقوع الاختلاف فيه ببيان : أنّ الإنسان ـ وهو نوع مفطور على الاجتماع والتعاون ـ كان في أوّل اجتماعه أمّة واحدة ، ثمّ ظهر فيه بحسب الفطرة الاختلاف في اقتناء المزايا الحيويّة ، فاستدعى ذلك وضع قوانين ترفع الاختلافات الطارية ، والمشاجرات في لوازم الحيوة فاُلبست القوانين الموضوعة لباس الدين ، وشفّعت بالتبشير والإنذار : بالثواب والعقاب ، واُصلحت بالعبادات المندوبة إليها ببعث النبيّين ، وإرسال المرسلين. ثمّ اختلفوا في معارف الدين أو اُمور المبدء و المعاد ، فاختلّ بذلك أمر الوحدة الدّينيّة ، و ظهرت الشّعوب والأحزاب ، وتبع ذلك الاختلاف في غيره ، ولم يكن هذا الاختلاف الثّاني إلّا بغياً من الّذين اُوتوا الكتاب ، وظلماً وعتوّاً منهم بعد ما تبيّن لهم اُصوله ومعارفه ، وتمّت عليهم الحجّة . فالاختلاف اختلافان : اختلاف في أمر الدين مستند إلى بغى الباغين دون فطرتهم وغريزتهم ، واختلاف في أمر الدنيا وهو فطريّ وسبب لتشريع الدّين ثمّ هدى الله سبحانه المؤمنين إلى الحقّ المختلف فيه بإذنه ، والله يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم .

فالدين الإلهيّ هو السبب الوحيد لسعادة هذا النوع الإنسانيّ ، والمصلح لأمر حيوته ، يصلح الفطرة بالفطرة و يعدّل قواها المختلفة عند طغيانها ، و ينظّم للإنسان سلك حيوته الدنيويّة والاُخرويّة ، والمادّيّة والمعنويّة . فهذا إجمال تاريخ حيوة هذا

النوع (الحيوة الاجتماعيّة والدّينيّة) على ما تعطيه هذه الآية الشريفة .

و قد اكتفت في تفصيل ذلك بما تفيده متفرّقات الآيات القرآنيّة النازلة في شئون مختلفة .

﴿بدء تكوين الانسان﴾

ومحصّل ما تبيّنه تلك الآيات على تفرّقها أنّ النوع الإنسانيّ و لا كلّ نوع إنسانيّ بل هذا النّسل الموجود من الإنسان ليس نوعاً مشتقّاً من نوع آخر حيوانيّ أو غيره : حوّلته إليه الطبيعة المتحوّلة المتكاملة ، بل هو نوع أبدعه الله تعالى من الأرض ، فقد كانت الأرض وما عليها والسماء ولا إنسان ثمّ خلق زوجان اثنان من هذا النوع وإليهما ، ينتهي هذا النّسل الموجود . قال تعالى : « إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى و جعلناكم شعوباً وقبائل» الحجرات-١٣ وقال تعالى : «خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها» الأعراف-١٨٨ وقال تعالى : «كمثل آدم خلقه من تراب» آل عمران-٥٩ . وأمّا ما افترضه علماء الطّبيعة من تحوّل الأنواع وأنّ الإنسان مشتقّ من القرد ، وعليه مدار البحث الطبيعيّ اليوم أو متحوّل من السّمك على ما احتمله بعض فإنّما هي فرضيّة ، والفرضيّة غير مستندة إلى العلم اليقينيّ وإنّما توضع لتصحيح التّعليلات والبيانات العلميّة ، ولا ينافي أعتبارها اعتبار الحقائق اليقينيّة ، بل حتّى الإمكانات الذهنيّة ، إذ لا اعتبار لها أزيد من تعليل الآثار والأحكام المربوطة بموضوع البحث ، وسنستوعب هذا البحث إنشاءالله في سورة آل عمران في قوله تعالى : «إنّ مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب» آل عمران- ٥٩ .

﴿ تركبه من روح وبدن ﴾

و قد أنشأ الله سبحانه هذا النّوع - حين ما أنشاء - مركّباً من جزئين و مؤلّفاً من جوهرين ، مادّة بدنيّة ، وجوهر مجرّد هي النّفس والرّوح ، و هما متلازمان و متصاحبان مادامت الحيوة الدّنيويّة ، ثمّ يموت البدن ويفارقه الرّوح الحيّة ، ثمّ يرجع الإنسان إلى الله سبحانه : قال تعالى : «ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثمّ جعلناه نطفة في قرار مكين ثمّ خلقنا النّطفة علقه فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحماً ثمّ أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين ثمّ إنّكم بعد

ذلك لميّتون ثمّ إنّكم يوم القيمة تبعثون » المؤمنون ـ ١٦ (انظر إلى موضع قوله ثمّ أنشأناه خلقاً آخر) . وفي هذا المعنى قوله تعالى : « فإذا سوّيته و نفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين » ص ـ ٧٢ . وأوضح من الجميع قوله سبحانه : « وقالوا أإذا ضللنا في الأرض أئنّا لفي خلق جديد بل هم بلقاء ربّهم كافرون قل يتوفّيكم ملك الموت الّذي وكّل بكم ثمّ إلى ربّكم ترجعون » السجدة ـ ١١ فإنّه تعالى أجاب عن إشكالهم بتفرّق الأعضاء والأجزاء واستهلاكها في الأرض بعد الموت فلا تصلح للبعث بأنّ ملك الموت يتوفّيهم ويضبطهم فلا يدعهم ، فهم غير أبدانهم ! فأبدانهم تضلّ في الأرض لكنّهم أي نفوسهم غير ضالّة ولا فائتة ولا مستهلكة . وسيجيء إن شاء الله استيفاء البحث عمّا يعطيه القرآن في حقيقة الرّوح الإنسانيّ في المحلّ المناسب له .

﴿شعوره الحقيقى و ارتباطه بالأشياء﴾

وقد خلق الله سبحانه هذا النوع ، وأودع فيه الشعور ، وركّب فيه السمع والبصر والفؤاد ، ففيه قوّة الإدراك والفكر ، بها يستحضر ما هو ظاهر عنده من الحوادث و ما هو موجود في الحال وما كان و ما سيكون و يؤل إليه أمر الحدوث و الوقوع ، فله إحاطة مّا بجميع الحوادث . قال تعالى : « علّم الإنسان مالم يعلم » العلق ـ ٥ وقال تعالى : « والله أخرجكم من بطون اُمّهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة » النّحل ـ ٧٨ وقال تعالى : « و علّم آدم الأسماء كلّها » البقرة ـ ٣١ . وقد اختار تعالى لهذا النوع سنخ وجود يقبل الارتباط بكلّ شيء ، و يستطيع الانتفاع من كلّ أمر ، أعمّ من الاتّصال أو التّوسّل به إلى غيره بجعله آلة وأداة للاستفادة من غيره ، كما نشاهده من عجيب احتيالاته الصناعيّة ، وسلوكه في مسالكه الفكريّة . قال تعالى : « خلق لكم ما في الأرض جميعاً » البقرة ـ ٢٩ وقال تعالى : « و سخّر لكم ما في السموات والأرض جميعاً منه » الجاثية ـ ١٢ إلى غير ذلك من الآيات الناطقة بكون الأشياء مسخّرة للإنسان .

﴿علومه العملية﴾

وأنتجت هاتان العنايتان : أعني قوّة الفكر والإدراك ورابطة التّسخير عناية ثالثة عجيبة وهي أن يهيّىء لنفسه علوماً وإدراكات يعتبرها اعتباراً للورود في مرحلة التصرّف في الأشياء وفعليّة التأثير والفعل في الموجودات الخارجة عنه للانتفاع بذلك في حفظ وجوده وبقائه .

توضيح ذلك : أنّك إذا خلّيت ذهنك وأقبلت به على الإنسان - هذا الموجود الأرضيّ الفعّال بالفكر والإرادة - واعتبرت نفسك كأنّك أوّل ما تشاهده وتقبل عليه وجدت الفرد الواحد منه أنّه في أفعاله الحيويّة يوسّط إدراكات و أفكاراً جمّة غير محصورة يكاد يدهش من كثرتها واتّساع أطرافها وتشتّت جهاتها العقل ، وهي علوم كانت العوامل في حصولها واجتماعها وتجزّيها وتركّبها الحواسّ الظاهرة والباطنة من الإنسان ، أو تصرّف القوّة الفكريّة فيها تصرّفاً ابتدائيّاً أو تصرّفاً بعد تصرّف . وهذا أمر واضح يجده كلّ إنسان من نفسه ومن غيره لا يحتاج في ذلك إلى أزيد من تنبيه وإيقاظ .

ثم إذا كرّرت النّظر في هذه العلوم والإدراكات وجدت شطراً منها لا يصلح لأن يتوسّط بين الإنسان و بين أفعاله الإراديّة كمفاهيم الأرض والسّماء والماء و الهواء والإنسان والفرس ونحو ذلك من التصوّرات ، وكمعاني قولنا: الأربعة زوج ، والماء جسم سيّال ، والتّفاح أحد الثّمرات ، وغير ذلك من التّصديقات ، وهي علوم وإدراكات تحقّقت عندنا من الفعل والانفعال الحاصل بين المادّة الخارجيّة وبين حواسّنا وأدواتنا الإدراكيّة ، ونظيرها علمنا الحاصل لنا من مشاهدة نفوسنا وحضورها لدينا (ما نحكي عنه بلفظ أنا) ، والكلّيّات الأخر المعقولة . فهذه العلوم والإدراكات لا يوجب حصولها لنا تحقّق إرادة ولا صدور فعل ، بل إنّما تحكي عن الخارج حكاية .

وهناك شطر آخر بالعكس من الشطر السابق كقولنا : إنّ هناك حسناً وقبحاً وما ينبغي أن يفعل وما يجب أن يترك ، والخير يجب رعايته ، والعدل حسن ، والظلم قبيح ومثل مفاهيم الرّياسة والمرؤسيّة ، والعبديّة والمولويّة فهذه سلسلة من الأفكار والإدراكات

لاهمّ لنا إلّا أن نشتغل بها و نستعملها ولا يتمّ فعل من الأفعال الإراديّة إلّا بتوسيطها والتوّسل بها لاقتناء الكمال وحيازة مزايا الحيوة .

وهي مع ذلك لا تحكي عن اُمور خارجيّة ثابتة في الخارج مستقلّة عنّا وعن أفهامنا كما كان الأمر كذلك في القسم الأوّل فهي علوم وإدراكات غير خارجة عن محوّطة العمل ولا حاصلة فينا عن تأثير العوامل الخارجيّة، بل هي ممّا هيّأناه نحن واُلهمناه من قبل إحساسات باطنيّة حصلت فينا من جهة اقتضاء قوانا الفعّالة ، وجهازاتنا العاملة للفعل و العمل ، فقوانا الغاذية أو المولّدة للمثل بنزوعها نحو العمل ، ونفورها عمّا لا يلائمها يوجب حدوث صور من الإحساسات : كالحبّ والبغض ، والشوق والميل والرّغبة ، ثمّ هذه الصور الإحساسيّة تبعثنا إلى اعتبار هذه العلوم والإدراكات من معنى الحسن و القبح ، و ينبغي ولا ينبغي ، ويجب ويجوز ، إلى غير ذلك ، ثمّ بتوسطّها بيننا وبين المادّة الخارجيّة وفعلنا المتعلّق بها يتمّ لنا الأمر ، فقد تبيّن أنّ لنا علوماً وإدراكات لا قيمة لها إلّا العمل ، (وهي المسمّاة بالعلوم العمليّة) ولاستيفاء البحث عنها محلّ آخر.

والله سبحانه ألهمها الإنسان ليجهّزه للورود في مرحلة العمل ، والأخذ بالتصرّف في الكون ، ليقضي الله أمراً كان مفعولاً . قال تعالى : «الّذي أعطى كلّ شيىء خلقه ثمّ هدى» طه ـ ٥٠ وقال تعالى : «الّذي خلق فسوّى والّذي قدّر فهدى» الأعلى ـ ٣ ، وهذه هداية عامّة لكلّ موجود مخلوق إلى ماهو كمال وجوده ، وسوقه إلى الفعل والعمل لحفظ وجوده وبقائه ، سواء كان ذا شعور أو فاقداً للشّعور .

وقال تعالى في الإنسان خاصّة : «ونفس وما سوّاها فألهمها فجورها وتقويها » الشّمس ـ ٨ . فأفاد أنّ الفجور و التّقوى معلومان للإنسان بإلهام فطريّ منه تعالى ، وهما ما ينبغي أن يفعله أو يراعيه و ما لا ينبغي ، و هي العلوم العلميّة الّتي لا عتبار لها خارجة عن النّفس الإنسانيّة ، ولعلّه إليه الإشارة بإضافة الفجور والتّقوى إلى النّفس .

وقال تعالى : «وماهذه الحيوة الدّنيا إلّا لعب ولهو وإنّ الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون» العنكبوت ـ ٦٤ فإنّ اللعب لا حقيقة له إلّا الخيال فقط ، كذا الحيوة الدنيا :

من جاه ومال وتقدّم وتأخّر ورياسة ومرؤسيّة وغير ذلك إنّما هي اُمور خياليّة لا واقع لها في الخارج عن ذهن الذاهن ، بمعنى أنّ الّذي في الخارج إنّما هو حركات طبيعيّة يتصرّف بها الإنسان في المادّة من غير فرق في ذلك بين أفراد الانسان وأحواله.

فالموجود بحسب الواقع من «الإنسان الرئيس» إنسانيّته ، و أمّا رياسته فإنّما هي في الوهم ، ومن «الثوب المملوك» الثوب مثلاً ، وأمّا أنّه مملوك فأمر خياليّ لا يتجاوز حدّ الذّهن ، وعلى هذا القياس.

﴿جريه على استخدام غيره انتفاعا﴾

فهذه السّلسة من العلوم والإدراكات هي الّتي تربط الإنسان بالعمل في المادّة، ومن جملة هذه الأفكار والتّصديقات تصديق الإنسان بأنّه «يجب أن يستخدم كلّ ما يمكنه استخدامه في طريق كماله ، و بعبارة اُخرى إذعانه بأنّه ينبغي أن ينتفع لنفسه ، ويستبقي حيوته بأيّ سبب أمكن ، وبذلك يأخذ في التّصرّف في المادّة ، و يعمل آلات من المادّة . يتصرّف بها في المادّة كاستخدام السكّين للقطع ، واستخدام الإبرة للخياطة ، واستخدام الإناء لحبس المايعات ، واستخدام السلّم للصّعود ، إلى غير ذلك ممّا لا يحصى كثرة ، ولا يحدّ من حيث التّركيب والتّفصيل ، وأنواع الصّناعات والفنون المتّخذة لبلوغ المقاصد والأغراض المنظورة فيها .

وبذلك يأخذ الإنسان أيضاً في التّصرّف في النّبات بأنواع التّصرّف ، فيستخدم أنواع النّبات بالتّصرّف فيها في طريق الغذاء واللباس والسكنى وغير ذلك ، و بذلك يستخدم أيضاً أنواع الحيوان في سبيل منافع حيوته ، فينتفع من لحمها ودمها وجلدها وشعرها ووبرها وقرنها وروثها ولبنها ونتاجها وجميع أفعالها ، ولا يقتصر على سائر الحيوان دون أن يستخدم سائر أفراد نوعه من الآدميّين ، فيستخدمها كلّ استخدام ممكن ، ويتصرّف في وجودها وأفعالها بما يتيسّر له من التصرّف ، كلّ ذلك ممّا لا ريب فيه .

﴿كونه مدنياً بالطبع﴾

غير أنّ الإنسان لمّا وجد ساير الأفراد من نوعه ، و هم أمثاله ، يريدون منه ما يريده منهم ، صالحهم و رضى منهم أن ينتفعوا منه وزان ما ينتفع منهم ، وهذا

حكمه بوجوب اتّخاذ المدنيّة ، و الاجتماع التعاونيّ ، ويلزمه الحكم بلزوم استقرار الاجتماع بنحو ينال كلّ ذي حقّ حقّه ، و يتعادل النّسب و الرّوابط ، و هو العدل الاجتماعيّ .

فهذا الحكم أعني حكمه بالاجتماع المدنيّ ، والعدل الاجتماعيّ إنّما هو حكم دعا إليه الاضطرار ، ولولا الاضطرار المذكور لم يقض به الإنسان أبداً . وهذا معنى ما يقال : إنّ الإنسان مدنيّ بالطّبع ، وإنّه يحكم بالعدل الاجتماعيّ ، فإنّ ذلك أمر ولّده حكم الاستخدام المذكور اضطراراً على ما مرّ بيانه ، و لذلك كلّما قوي إنسان على آخر ضعف حكم الاجتماع التّعاونيّ و حكم العدل الاجتماعيّ أثراً فلا يراعيه القويّ في حقّ الضعيف ، و نحن نشاهد ما يقاسيه ضعفاء الملل من الأمم القويّة . وعلى ذلك جرى التاريخ أيضاً إلى هذا اليوم الّذي يدعى أنّه عصر الحضارة والحرّيّة .

وهو الّذي يستفاد من كلامه تعالى كقوله تعالى : « إنّه كان ظلوماً جهولاً » الأحزاب ـ ٧٢ و قوله تعالى : « إنّ الإنسان خلق هلوعاً » المعارج ـ ١٩ و قوله تعالى : « إنّ الإنسان لظلوم كفّار » إبراهيم ـ ٣٤ وقوله تعالى : « إنّ الإنسان ليطغى أن رآه استغنى » العلق ـ ٧ .

ولو كان العدل الاجتماعيّ ممّا يقتضيه طباع الإنسان اقتضاءً أوّليّاً لكان الغالب على الاجتماعات في شئونها هو العدل ، وحسن تشريك المساعي ، ومراعاة التّساوي ، مع أنّ المشهود دائماً خلاف ذلك ، وإعمال القدرة والغلبة وتحميل القويّ العزيز مطالبه على الضعيف ، واستذلال الغالب للمغلوب واستعباده في طريق مقاصده و مطامعه .

﴿ حدوث الاختلاف بين أفراد الإنسان ﴾

ومن هنا يعلم أنّ قريحة الاستخدام في الإنسان بانضمامها إلى الاختلاف الضّروريّ بين الأفراد من حيث الخلقة ومنطقة الحيوة والعادات و الأخلاق المستندة إلى ذلك ، وإنتاج ذلك للاختلاف الضّروريّ من حيث القوّة والضعف يؤدّى إلى الاختلاف و الانحراف عن ما يقتضيه الاجتماع الصالح من العدل الاجتماعيّ ، فيستفيد القويّ من

الضعيف أكثر ممّا يفيده ، وينتفع الغالب من المغلوب من غير أن ينفعه ، ويقابله الضعيف المغلوب مادام ضعيفاً مغلوباً بالحيلة والمكيدة والخدعة ، فإذا قوي و غلب قابل ظالمه بأشدّ الانتقام ، فكان بروز الاختلاف مؤدياً إلى الهرج والمرج ، و داعياً إلى هلاك الإنسانيّة ، وفناء الفطرة ، وبطلان السعادة .

وإلى ذلك يشير تعالى بقوله : «وما كان الناس إلّا اُمّة واحدة فاختلفوا» يونس ـ ١٩ و قوله تعالى : «ولا يزالون مختلفين إلّا من رحم ربّك و لذلك خلقهم» هود ـ ١١٩ وقوله تعالى في الآية المبحوث عنها : «ليحكم بين النّاس فيما اختلفوا فيه الآية».

وهذا الاختلاف كما عرفت ضروريّ الوقوع بين أفراد المجتمعين من الإنسان لاختلاف الخلقة باختلاف الموادّ ، وإن كان الجميع إنساناً بحسب الصّورة الإنسانيّة الواحدة ، والوحدة في الصورة تقتضي الوحدة من حيث الأفكار والأفعال بوجه. واختلاف الموادّ يؤدّي إلى اختلاف الإحساسات والإدراكات والأحوال في عين أنّها متّحدة بنحو ، واختلافها يؤدّي إلى اختلاف الأغراض والمقاصد والآمال ، واختلافها يؤدّي إلى اختلاف الأفعال ، وهو المؤدّي إلى اختلال نظام الاجتماع .

وظهور هذا الاختلاف هو الّذي استدعى التشريع ، وهو جعل قوانين كلّيّة يوجب العمل بها ارتفاع الاختلاف ، ونيل كلّ ذي حقّ حقّه ، وتحميلها على النّاس .

والطّريق المتّخذ أليوم لتحميل القوانين المصلحة للاجتماع على الإنسان أحد طريقين :

الاول : إلجاء الاجتماع على طاعة القوانين الموضوعة لتشريك النّاس في حقّ الحيوة وتسويتهم في الحقوق ، بمعنى أن ينال كلّ من الأفراد ما يليق به من كمال الحيوة، مع إلغاء المعارف الدّينيّة : من التّوحيد والأخلاق الفاضلة ، و ذلك بجعل التّوحيد ملغى غير منظور إليه ولا مرعيّ ، وجعل الأخلاق تابعة للاجتماع وتحوّله، فما وافق حال الاجتماع من الأخلاق فهو الخلق الفاضل ، فيوماً العفّة ، ويوماً الخلاعة ، و يوماً الصدق ، ويوماً الكذب ، ويوماً الأمانة ، ويوماً الخيانة ، وهكذا .

و **الثاني** : إلجاء الاحتماع على طاعة القوانين بتربية ما يناسبها من الأخلاق و

احترامها مع إلغاء المعارف الدينيّة في التربية الاجتماعيّة .

وهذان طريقان مسلوكان في رفع الاختلافات الاجتماعيّة وتوحيد الاُمّة المجتمعة من الإنسان : أحدهما بالقوّة المجبرة والقدرة المتسلّطة من الإنسان فقط ، و ثانيهما بالقوّة والتّربية الخلقيّة ، لكنّهما على مايتلوهما من المفاسد مبنيّان على أساس الجهل ، فيه بوار هذا النوع ، وهلاك الحقيقة الإنسانيّة ، فإنّ هذا الإنسان موجود مخلوق لله متعلّق الوجود بصانعه ، بدء من عنده وسيعود إليه ، فله حيوة باقية بعد الارتحال من هذه النشأة الدنيويّة ، حيوة طويلة الذيل ، غير منقطع الأمد ، وهي مرتّبة بهذه الحيوة الدنيويّة ، وكيفيّة سلوك الإنسان فيها ، واكتسابه الأحوال والملكات المناسبة للتّوحيد الّذي هو كونه عبداً لله سبحانه ، بادئاً منه عائداً إليه ، وإذا بنى الإنسان حيوته فيهذه الدنيا على نسيان توحيده ، وستر حقيقة الأمر فقد أهلك نفسه ، وأباد حقيقته .

فمثل النّاس في سلوك هذين الطريقين كمثل قافلة أخذت في سلوك الطريق إلى بلد ناء معها ما يكفيها من الزّاد ولوازم السّير ، ثمّ نزلت في أحد المنازل في أثناء الطريق فلم يلبث هنيئة حتّى أخذت في الاختلاف : من قتل وضرب وهتك عرض وأخذ مال و غصب مكان وغير ذلك ، ثمّ اجتمعوا يتشاورون بينهم على اتّخاذ طريقة يحفظونها لصون أنفسهم وأموالهم .

فقال قائل منهم : عليكم بالاشتراك في الانتفاع من هذه الأعراض و الأمتعة ، والتمتّع على حسب ما لكلّ من الوزن الاجتماعيّ ، فليس إلّا هذا المنزل والمتخلّف عن ذلك يؤخذ بالقوّة والسّياسة .

وقال قائل منهم : ينبغي أن تضعوا القانون المصلح لهذا الاختلاف على أساس الشّخصيّات الموجودة الّذي جئتم بها من بلدكم الّذي خرجتم منه ، فيتأدّب كلّ بما له من الشخصيّة الخلقيّة ، ويأخذ بالرحمة لرفقائه والعطوفة والشهامة و الفضيلة ، ثمّ تشتركوا مع ذلك في الانتفاع عن هذه الأمتعة الموجودة ، فليست إلّا لكم ولمنزلكم هذا .

وقد أخطأ القائلان جميعاً ، وسهيا عن أنّ القافلة جميعاً على جناح سفر ، ومن الواجب على المسافر أن يراعي في جميع أحواله حال وطنه وحال غاية سفره الّتي يريدها

فلو نسي شيئاً من ذلك لم يكن يستقبله إلّا الضّلال والغيّ والهلاك .

والقائل المصيب بينهم هو من يقول : تمتّعوا من هذه الأمتعة على حسب ما يكفيكم لهذه اللّيلة ، وخذوا من ذلك زاداً لما هو أمامكم من الطريق ، وما أُريد منكم في وطنكم ، وما تريدونه لمقصدكم .

﴿رفع الاختلاف بالدين﴾

ولذلك شرع الله سبحانه ما شرعه من الشرايع والقوانين واضعاً ذلك على أساس التوحيد ، والاعتقاد والأخلاق والأفعال . وبعبارة أُخرى وضع التّشريع مبنيّ على أساس تعليم الناس وتعريفهم ما هو حقيقة أمرهم من مبدئهم إلى معادهم ، وأنّهم يجب أن يسلكوا في هذه الدنيا حيوة تنفعهم في غد ، ويعملوا في العاجل ما يعيشون به في الآجل ، فالتشريع الدينيّ والتقنين الإلهيّ هو الّذي بُني على العلم فقط دون غيره . قال تعالى : «إن الحكم إلّا لله أمر أن لا تعبدوا إلّا إيّاه ذلك الدّين القيّم ولكنّ أكثر النّاس لا يعلمون» التوبة ـ ٤٠ . وقال تعالى في هذه الآية المبحوث عنها : فبعث الله النّبيّين مبشّرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه الآية . فقارن بعثة الأنبياء بالتبشير والإنذار بإنزال الكتاب المشتمل على الأحكام والشرايع الرّافعة لاختلافهم .

ومن هذا الباب قوله تعالى : «وقالوا ما هي إلّا حيوتنا الدّنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلّا الدّهر ومالهم بذلك من علم إن هم إلّا يظنّون» الجاثية ـ ٢٠ . فإنّهم إنّما كانوا يصرّون على قولهم ذلك ، لا لدفع القول بالمعاد فحسب ، بل لأنّ القول بالمعاد والدّعوة إليه كان يستتبع تطبيق الحيوة الدنيويّة على الحيوة بنحو العبوديّة ، وطاعة قوانين دينيّة مشتملة على موادّ وأحكام تشريعيّة : من العبادات والمعاملات والسّياسات .

وبالجملة القول بالمعاد كان يستلزم التّديّن بالدّين ، واتّباع أحكامه في الحيوة ، ومراقبة البعث والمعاد في جميع الأحوال والأعمال ، فردّوا ذلك ببناء الحيوة الاجتماعيّة على مجرّد الحيوة الدّنيا من غير نظر إلى ما ورائها .

وكذا قوله تعالى : «إنّ الظّنّ لا يغني من الحقّ شيئاً فأعرض عمّن تولّى عن

ذكرنا و لم يرد إلّا الحيوة الدنيا ذلك مبلغهم من العلم » النجم ـ ٣٠ . فبيّن تعالى أنّهم يبنون الحيوة على الظّن والجهل ، والله سبحانه يدعو إلى دار السّلام ، و يبني دينه على الحقّ والعلم ، والرّسول يدعو النّاس إلى مايحييهم . قال تعالى : «يا أيّها الّذين آمنوا استجيبوا لله و للرّسول إذا دعاكم لما يحيكم » الأنفال ـ ٢٤ وهذه الحيوة هي الّتي يشير إليها قوله تعالى : «أفمن كان ميّتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في النّاس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها »الأنعام ـ ١٢٢ وقال تعالى : «أفمن يعلم أنّما اُنزل إليك من ربّك الحقّ كمن هو أعمى إنّما يتذكّر اُولوا الألباب » الرّعد ـ ٢١ وقال تعالى : «قل إنّما أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتّبعني وسبحان الله وما أنا من المشركين» يوسف ـ ١٠٨ وقال تعالى : «هل يستوي الّذين يعلمون والّذين لا يعلمون إنّما يتذكّر اُولوا الألباب» الزّمر ـ ٩ وقال تعالى : «يعلّمهم الكتاب والحكمة ويزكّيهم» البقرة ـ ١٢٩ إلى غير ذلك . والقرآن مشحون بمدح العلم والدّعوة إليه والحثّ به . وناهيك فيه أنّه يسمّي العهد السابق على ظهور الإسلام عهد الجاهليّة كما قيل .

فما أبعد من الإنصاف قول من يقول : إنّ الدين مبنيّ على التّقليد و الجهل مضادّ للعلم ومباهت له ، وهؤلاء القائلون اُناس اشتغلوا بالعلوم الطبيعيّة والاجتماعيّة فلم يجدوا فيها ما يثبت شيئاً ممّا وراء الطبيعة ، فظنّوا عدم الإثبات إثباتاً للعدم ، و قد أخطأوا في ظنّهم ، وخبطوا في حكمهم ، ثمّ نظروا إلى ما في أيدي أمثالهم من النّاس المتهوّسين من اُمور يسمّونه باسم الدين ، ولا حقيقة لها غير الشرك ، والله بريء من المشركين ورسوله ، ثمّ نظروا إلى الدّعوة الدينيّة بالتعبّد والطاعة فحسبوها تقليداً وقد أخطأوا في حسبانهم ، والدّين أجلّ شأناً من أن يدعو إلى الجهل والتّقليد ، و أمنع جانباً من أن يهدي إلى عمل لا علم معه ، أو يرشد إلى قول بغير هدى ولا كتاب منير . ومن أظلم ممّن افترى على الله كذباً أو كذّب بالحقّ لمّا جاءه .

﴿الاختلاف فى نفس الدين﴾

و بالجملة فهو تعالى يخبرنا أنّ الاختلاف في المعاش واُمور الحيوة إنّما رفع أوّل ما رفع بالدين ، فلو كانت هناك قوانين غير دينيّة فهي مأخوذة بالتّقليد من الدين.

ثمّ إنّه تعالى يخبرنا أنّ الاختلاف نشأ بين النّوع في نفس الدين وإنّما أوجده حملة الدين ممّن أُوتي الكتاب المبين : من العلماء بكتاب الله بغياً بينهم وظلماً وعتوّاً. قال تعالى : «شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحاً والّذي أوحينا إليك وما وصّينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرّقوا فيه ـ إلى أن قال ـ وما تفرّقوا إلّا من بعد ما جائهم العلم بغياً بينهم ولولا كلمة سبقت من ربّك إلى أجل مسمّى لقضي بينهم» الشّورى ـ ١٤ و قال تعالى : «وما كان النّاس إلّا أُمّة واحدة فاختلفوا ولولا كلمة سبقت من ربّك لقضي بينهم فيما فيه يختلفون» ـ يونس ١٩. والكلمة المشار إليها في الآيتين هو قوله تعالى : «ولكم في الأرض مستقرّ ومتاعٌ إلى حين» ـ ٢٣ .

فالاختلاف في الدّين مستند إلى البغى دون الفطرة ، فإنّ الدين فطريّ و ما كان كذلك لا تضلّ فيه الخلقة ولا يتبدّل فيه حكمها كما قال تعالى : «فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله الّتي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيّم» الرّوم ـ ٣٠. فهذه جمل ما بني عليه الكلام في هذه الآية الشريفة .

﴿الانسان بعد الدنيا﴾

ثمّ إنّه يخبرنا أنّ الإنسان سيرتحل من الدنيا الّتي فيه حيوته الاجتماعيّة و ينزل داراً أُخرى سمّاها بالبرزخ ، ثمّ داراً أُخرى سمّاها بالآخرة غير أنّ حيوته بعد هذه الدنيا حيوة انفراديّة . ومعنى كون الحيوة انفراديّة ، أنّها لا ترتبط بالاجتماع التّعاونيّ ، والتشارك والتناصر ، بل السّلطنة هناك في جميع أحكام الحيوة لوجود نفسه لا يؤثّر فيه وجود غيره بالتعاون والتناصر أصلاً ، و لو كان هناك هذا النظام الطبيعيّ المشهود في المادّة لم يكن بدّ عن حكومة التعاون والتشارك ، لكنّ الإنسان خلّفه وراء ظهره ، وأقبل إلى ربّه ،وبطل عنه جميع علومه العمليّة ، فلا يرى لزوم الاستخدام والتصرّف والمدنيّة والاجتماع التّعاونيّ ولا سائر أحكامه الّتي يحكم بها في الدنيا، وليس له إلّا صحابة عمله ، ونتيجة حسناته وسيّآته ، و لا يظهر له إلّا حقيقة الأمر و يبدو له النباء العظيم الّذي هم فيه مختلفون . قال تعالى : «ونرثه ما يقول ويأتينا فرداً»

مريم-١٨ وقال تعالى : « ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أوّل مرّة وتركتم ماخوّلناكم وراء ظهوركم ومانرى معكم شفعاءكم الّذين كنتم زعمتم أنّهم فيكم شركاء لقد تقطّع بينكم وضلّ عنكم ما كنتم تزعمون » الأنعام - ٩٤ . و قال تعالى : « هنالك تبلو كلّ نفس ما أسلفت وردّوا إلى الله موليهم الحقّ وضلّ عنهم ماكان يفترون » يونس - ٣٠ وقال تعالى : « مالكم لا تناصرون بل هم اليوم مستسلمون » الصّافات - ٢٦ و قال تعالى : « يوم تبدّل الأرض غير الأرض و السموات و برزوا لله الواحد القهّار » إبراهيم - ٤٨ و قال تعالى : «وأن ليس للإنسان إلّا ماسعى وأنّ سعيه سوف يرى ثمّ يجزاه الجزاء الأوفى» النجم - ٤١ إلى غير ذلك من الآيات ، فهذه الآيات كما ترى تدلّ على أنّ الإنسان يبدّل بعد الموت نحو حيوته فلا يحيى حيوة اجتماعيّة مبنيّة على التعاون والتناصر ، و لا يستعمل ما أبدعه في هذه الحيوة من العلوم العمليّة ، ولا يجنى إلّا ثمرة عمله و نتيجة سعيه ، ظهر له ظهوراً فيجزى به جزاء .

قوله تعالى : كان النّاس أمّة واحدة اه ، النّاس معروف وهو الأفراد المجتمعون من الإنسان ، و الاُمّة هي الجماعة من النّاس ، و ربّما يطلق على الواحد كما في قوله تعالى : إنّ إبراهيم كان اُمّة قانتاً لله » النحل - ١٢٠ . وربّما يطلق على زمان معتدّ به كقوله تعالى : «فادّكر بعد اُمّة »يوسف-٤٥ . أي بعد سنين وقوله تعالى : «ولئن أخّرنا عنهم العذاب إلى اُمّة معدودة »هود - ٨، و ربّما يطلق على الملّة والدين كما قال بعضهم في قوله تعالى : . «إنّ هذه اُمّتكم اُمّة واحدة و أنا ربّكم فاتّقون »المؤمنون -٥٣ وفي قوله تعالى : «إنّ هذه اُمّتكم اُمّة واحدة وأنا ربّكم فاعبدون »الأنبياء - ٩٢ . وأصل الكلمة من أمّ يأمّ إذا قصد فاُطلق لذلك على الجماعة لكن لا على كلّ جماعة ، بل على جماعة كانت ذات مقصد واحد وبغية واحدة هي رابطة الوحدة بينها ، وهو المصحّح لإطلاقها على الواحد وعلى ساير معانيها إذا اُطلقت .

وكيف كان فظاهر الآية يدلّ على أنّ هذا النّوع قد مرّ عليهم في حيوتهم زمان كانوا على الاتّحاد والاتّفاق ، وعلى السّذاجة والبساطة ، لا اختلاف بينهم بالمشاجرة والمدافعة في اُمور الحيوة ، ولا اختلاف في المذاهب والآراء ، والدليل على نفي الاختلاف

قوله تعالى: «فبعث الله النبيّين مبشّرين ومنذرين و أنزل معهم الكتاب ليحكم بينهم فيما اختلفوا فيه» ، فقد رتّب بعثة الأنبياء وحكم الكتاب في مورد الاختلاف على كونهم اُمّة واحدة فالاختلاف في اُمور الحيوة ناش بعد الاتّحاد والوحدة ، والدليل على نفى الاختلاف الثاني قوله تعالى : وما اختلف فيه إلّا الّذين اُوتوه بغياً بينهم فالاختلاف في الدين إنّما نشاء من قبل حملة الكتاب بعد إنزاله بالبغى .

وهذا هو الذى يساعد عليه الاعتبار ، فإنّا نشاهد النوع الإنسانّي لايزال يرقى في العلم والفكر ، ويتقدّم في طريق المعرفة والثّقافة ، عاماً بعد عام ، وجيلاً بعد جيل ، وبذلك يستحكم أركان اجتماعه يوماً بعد يوم ، ويقوم على رفع دقائق الاحتياج ، والمقاومة قبال مزاحمات الطبيعة ، والاستفادة من مزايا الحيوة ، و كلّما رجعنا في ذلك القهقرى وجدناه أقلّ عرفاناً برموز الحيوة ، وأسرار الطبيعة ، وينتهي بنا هذا السلوك إلى الإنسان الأوّلي الّذي لايوجد عنده إلّا النرز القليل من المعرفة بشئون الحيوة وحدود العيش ، كأنّهم ليس عندهم إلاّ البديهيّات و يسير من النظريّات الفكريّة الّتي تهيّىء لهم وسائل البقاء بأبسط مايكون ، كالتغذّي بالنبات أوشيىء من الصيّد والإيواء إلى الكهوف والدّفاع بالحجارة والأخشاب و نحو ذلك ، فهذا حال الإنسان في أقدم عهوده ، و من المعلوم أنّ قوماً حالهم هذا الحال لايظهر فيهم الاختلاف ظهوراً يعتدّ به ، ولا يبدو فيهم الفساد بدوّاً مؤثّراً ، كالقطيع من الغنم لاهمّ لأفراده إلّا الاهتداء لبعض إلى ماالهتدى إليه بعض آخر ، والتجمّع في المسكن والمعلف والمشرب .

غير أنّ الإنسان لوجود قريحة الاستخدام فيه كما أشرنا إليه فيما مرّ لايحبسه هذا الاجتماع القهريّ من حيث التعاون على رفع البعض حوائج البعض عن الاختلاف والتغالب والتّغلب ، وهو كلّ يوم يزداد علماً وقوّة على طرق الاستفادة ، ويتنبّه بمزايا جديدة ، ويتيقّظ لطرق دقيقة في الانتفاع ، وفيهم الأقوياء و اُولوا السطوة وأرباب القدرة ، وفيهم الضعفاء ومن في رتبتهم ، وهو منشاء ظهور الاختلاف ، الاختلاف الفطريّ الّذي دعت إليه قريحة الاستخدام ، كما دعت هذه القريحة بعينها إلى الاجتماع والمدنيّة .

ولاضير في تزاحم حكمين فطريّين ، إذا كان فوقهما ثالث يحكم بينهما ، ويعدّل

أمرهما ، ويصلح شأنهما ، وذلك كالإنسان تتسابق قواه في أفعالها ، و يؤدّي ذلك إلى التّزاحم ، كما أنّ جاذبة التغذّي تقضي بأكل مالاتطيق هضمه الهاضمة ولاتسعه المعدة ، وهناك عقل يعدل بينها ، ويقضي لكلّ بمايناسبه ، ويقدّر فعل كلّ واحدة من هذه القوى الفعّالة بمالا يزاحم الأخرى في فعلها .

والتنافي بين حكمين فطريّين فيمانحن فيه من هذا القبيل ، فسلوك فطرة الإنسان إلى المدنيّة ثمّ سلوكها إلى الاختلاف يؤدّيان إلى التّنافي ، ولكنّ الله يرفع التنافي برفع الاختلاف الموجود ببعث الأنبياء بالتبشير والإنذار ، وإنزال الكتاب الحاكم بين الناس فيما اختلفوا فيه .

وبهذا البيان يظهر فساد ما ذكره بعضهم : أنّ المراد بالآية أنّ الناس كانوا اُمّة واحدة على الهداية ، لأنّ الاختلاف إنّما ظهر بعد نزول الكتاب بغياً بينهم ، والبغي من حملة الكتاب . وقد غفل هذا القائل عن أنّ الآية تثبت اختلافين اثنين لا اختلافاً واحداً . وقدمرّ بيانه . وعن أنّ النّاس لو كانوا على الهداية فإنّها واحدة من غير اختلاف ، فماهو الموجب بل ما هو المجوّز لبعث الأنبياء وإنزال الكتاب وحملهم على البغي بالاختلاف ، وإشاعة الفساد ، وإثارة غرائز الكفر والفجور و مهلكات الأخلاق مع استبطانها ؟

ويظهر به أيضاً : فساد ما ذكره آخرون أنّ المراد بها أنّ الناس كانوا اُمّة واحدة على الضلالة ، إذلولاها لم يكن وجه لترتّب قوله تعالى : فبعث الله النبيّين إلخ . وقدغفل هذا القائل عن أنّ الله سبحانه يذكر أنّ هذا الضّلال الّذي ذكره وهو الّذي أشار إليه بقوله سبحانه : فهدى الله الّذين آمنوا لما اختلف فيه من الحقّ بإذنه اه إنّما نشاء عن سوء سريرة حملة الكتاب و علماء الدين بعد نزول الكتاب ، و بيان آياته للناس ، فلو كانوا على الضلالة قبل البعث والإنزال وهي ضلالة الكفر والنّفاق والفجور والمعاصي فما المصحّح لنسبة ذلك إلي حملة الكتاب وعلماء الّدين ؟

و يظهر به أيضاً ما في قول آخرين أنّ المراد بالناس بنوا إسرائيل حيث أنّ الله يذكر أنّهم اختلفوا في الكتاب بغياً بينهم . قال تعالى : « فما اختلفوا إلّا من بعد ماجائهم العلم بغياً بينهم » الجاثية ـ ١٦. وذلك أنّه تفسير من غير دليل ، ومجرّد اتّصاف قوم بصفة

لايوجب انحصار ما فيهم .

وأفسد من ذلك قول من قال : إنّ المراد بالناس في الآية هو آدم عليه السلام . والمعنى أنّ آدم عليه السلام كان اُمّة واحدة على الهداية ثمّ اختلف ذرّيّته ، فبعث الله النبيين إلخ ، والآية بجملها لاتطابق هذا القول لاكلّه ولابعضه .

ويظهر به أيضاً فساد قول بعضهم : إنّ كان في الآية منسلخ عن الدلالة على الزمان كما في قوله تعالى : « وكان الله عزيزاً حكيماً » الفتح ـ ١٧ . فهو دالّ على الثّبوت . والمعنى : أنّ الناس اُمّة واحدة من حيث كونهم مدنيّين طبعاً فإنّ الإنسان مدنيّ بالطبع لايتمّ حيوة الفرد الواحد منه وحده ، لكثرة حوائجه الوجوديّة ، واتسّاع دائرة لوازم حيوته ، بحيث لايتمّ له الكمال إلاّ بالاجتماع والتعاون بين الأفراد والمبادلة في المساعي ، فيأخذ كلّ من نتائج عمله ما يستحقّه من هذه النتيجة و يعطي الباقي غيره ، ويأخذ بدله بقيّة مايحتاج إليه ويستحقّه في وجوده ، فهذا حال الإنسان لايستغني عن الاجتماع والتعاون وقتاً من الأوقات ، يدلّ عليه ما وصل إلينا من تاريخ هذا النوع الاجتماعيّ المدنيّ وكونه اجتماعيّاً مدنيّاً لم يزل على ذلك فهو مقتضى فطرته وخلقته غير أن ذلك يؤديّ إلى الاختلاف ، و اختلال نظام الاجتماع ، فشرّع الله سبحانه بعنايته البالغة شرائع ترفع هذا الاختلاف ، و بلّغها إليهم ببعث النبيّين مبشّرين و منذرين ، و إنزال الكتاب الحاكم معهم للحكم في موارد الاختلاف .

فمحصّل المعنى أنّ النّاس اُمّة واحدة مدنيّة بالطبّع لاغنى لهم عن الاجتماع وهو يوجب الاختلاف ، فلذلك بعث الله الأنبياء وأنزل الكتاب .

ويرد عليه أولا : أنّه أخذ المدنيّة طبعاً أوّليّاً للإنسان ، والاجتماع والاشتراك في الحيوة لازماً ذاتيّاً لهذا النّوع ، وقد عرفت فيما مرّ أنّ الأمر ليس كذلك ، بل أمر تصالحيّ اضطراريّ ، وأنّ القرآن أيضاً يدلّ على خلافه .

وثانيا : أنّ تفريع بعث الأنبياء وإنزال الكتب على مجرّد كون الإنسان مدنيّاً بالطبع غير مستقيم إلاّ بعد تقييد هذه المدنيّة بالطبع بكونها مؤدّية إلى الاختلاف ، وظهور الفساد ، فيحتاج الكلام إلى التّقدير وهو خلاف الظّاهر ، والقائل مع ذلك لايرضى بتقدير

الاختلاف في الكلام .

وثالثا : أنّه مبنيّ على أخذ الاختلاف الّذي تذكره الآية وتتعرّض به اختلافاً واحداً ، والآية كالنصّ في كون الاختلاف اختلافين اثنين ، حيث تقول : و أنزل معهم الكتاب ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه اه فهو اختلاف سابق على الكتاب والمختلفون بهذا الاختلاف هم النّاس ، ثمّ تقول وما اختلف فيه أى في الكتاب إلّا الّذين أُوتوه أى علموا الكتاب وحملوه بغياً بينهم ، وهذا الاختلاف لاحق بالكتاب متأخّر عن نزوله ، والمختلفون بهذا الاختلاف علماء الكتاب وحملته دون جميع الناس ، فأحد الاختلافين غير الآخر : أحدهما اختلاف عن بغى وعلم ، والآخر بخلافه .

قوله تعالى: فبعث الله النبيّين مبشّرين ومنذرين إلخ ، عبّر تعالى بالبعث دون الإرسال وما في معناه لأنّ هذه الوحدة المخبر عنها من حال الإنسان الأوّلي حال خمود وسكوت ، وهو يناسب البعث الّذي هو الإقامة عن نوم أو قطون و نحو ذلك ، وهذه النكتة لعلّها هي الموجبة للتعبير عن هؤلاء المبعوثين بالنبيّين دون أن يعبّر بالمرسلين أو الرّسل ، على أنّ البعث وإنزال الكتاب كما تقدّم بيانه حقيقتهما بيان الحقّ للنّاس وتنبيههم بحقيقة أمر وجودهم وحيوتهم ، وإنبائهم أنّهم مخلوقون لربّهم ، وهو الله الّذي لا إله إلّا هو ، وأنّهم سالكون كادحون إلى الله مبعوثون ليوم عظيم ، واقفون في منزل من منازل السّير ، لا حقيقة له إلّا اللّعب والغرور ، فيجب أن يراعوا ذلك في هذه الحيوة وأفعالها ، وأن يجعلوا نصب أعينهم أنّهم من أين ، وفي أين ، وإلى أين . و هذا المعنى أنسب بلفظ النبيّ الّذي معناه : من استقرّ عنده النبأ دون الرسول ، و لذلك عبّر بالنبيّين . وفي إسناد بعث النبيّين إلى الله سبحانه دلالة على عصمة الأنبياء في تلقّيهم الوحى وتبليغهم الرسالة إلى الناس وسيجيىء زيادة توضيح لهذا في آخر البيان . وأمّا التبشير والإنذار أى الوعد برحمة الله من رضوانه والجنّة لمن آمن واتّقى ، والوعيد بعذاب الله سبحانه من سخطه والنّار لمن كذّب وعصى فهما أمسّ مراتب الدّعوة بحال الإنسان المتوسّط الحال ، وإن كان بعض الصالحين من عباده وأوليائه لا تتعلّق نفوسهم بغير ربّهم من ثواب أو عقاب .

قوله تعالى : وأنزل معهم الكتاب ليحكم بين النّاس فيما اختلفوا فيه اه ، الكتاب فعال بمعنى المكتوب ، والكتاب بحسب المتعارف من إطلاقه وإن استلزم كتابة بالقلم لكن لكون العهود والفرامين المفترضة إنّما يبرم بالكتابة غالباً شاع إطلاقه على كلّ حكم مفروض واجب الاتّباع أو كلّ بيان بل كلّ معنى لايقبل النّقض في إبرامه ، و قد كثر استعماله بهذا المعنى في القرآن . وبهذا المعنى سمّي القرآن كتاباً وهو كلام إلهيّ . قال تعالى : « كتاب أنزلناه إليك مبارك » ص ـ ٢٩ وقال تعالى : «إنّ الصّلوة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً» النساء ـ ١٠٢ . وفي قوله تعالى فيما اختلفوا فيه اه دلالة على أنّ المعنى : كان النّاس اُمّة واحدة فاختلفوا فبعث الله إلخ كما مرّ .

واللّام في الكتاب إمّا للجنس وإمّا للعهد الذهنيّ والمراد به كتاب نوح عليه السلام لقوله تعالى : «شرع لكم من الدّين ما وصّى به نوحاً وما وصّينا به إبراهيم و موسى وعيسى » الشّورى ـ ١٣ . فإنّ الآية في مقام الامتنان و تبيّن أنّ الشريعة النازلة على هذه الاُمّة جامعة لمتفرّقات جميع الشرايع السابقة النازلة على الأنبياء السّالفين مع ما يختصّ بوحيه النّبيّ صلى الله عليه وآله ، فالشّريعة مختصّة بهؤلاء الأنبياء العظام : نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمّد صلى الله عليه وآله وسلّم .

ولمّا كان قوله تعالى : وأنزل معهم الكتاب ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه الآية يدلّ على أنّ الشرع إنّما كان بالكتاب دلّت الآيتان بالانضمام **أولا** : على أنّ لنوح عليه السلام كتاباً متضمّناً لشريعة ، وأنّه المراد بقوله تعالى : وأنزل معهم الكتاب و ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه اه إمّا وحده أو مع غيره من الكتب بناء على كون اللّام للعهد أو الجنس .

وثانياً : أنّ كتاب نوح أوّل كتاب سماويّ متضمّن للشريعة ، إذلو كان قبله كتاب لكان قبله شريعة حاكمة ولذكرها الله تعالى في قوله : شرع لكم الآية .

وثالثا : أنّ هذا العهد الّذي يشير تعالى إليه بقوله : كان النّاس اُمّة واحدة الآية كان قبل بعثة نوح عليه السلام وقد حكم فيه كتابه عليه السلام .

قوله تعالى : وما اختلف فيه إلّا الّذين اُوتوه بغياً بينهم اه ، قد مرّ أنّ المراد

به الاختلاف الواقع في نفس الدين من حملته ، وحيث كان الدين من الفطرة كما يدلّ عليه قوله تعالى : «فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله الّتي فطر الناس عليها» الرّوم ـ ٣٠ نسب الله سبحانه الاختلاف الواقع فيه إلى البغي .

وفي قوله تعالى : إلّا الّذين اُوتوه اه دلالة على أنّ المراد بالجملة هو الإشارة إلى الأصل في ظهور الاختلاف الدينيّ في الكتاب لأنّ كلّ من انحرف عن الصّراط المستقيم ، أو تديّن بغير الدين يكون باغياً وإن كان ضالّاً عن الصراط السويّ ، فإنّ الله سبحانه لا يعذرّ الباغي ، وقد عذّر من اشتبه عليه الأمر ولم يجد حيلة و لم يهتد سبيلاً . قال تعالى : «إنّما السّبيل على الّذين يظلمون الناس و يبغون في الأرض بغير الحقّ اُولئك لهم عذاب أليم » الشّورى ـ ٤٢ و قال تعالى : « و آخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملاً صالحاً و آخر سيّئاً عسى الله أن يتوب عليهم إنّ الله غفور رحيم ـ إلى أن قال ـ : و آخرون مرجون لأمر الله إمّا يعذّبهم وإمّا يتوب عليهم والله عليم حكيم» التّوبة ـ ١٠٧ وقال تعالى : «إلّا المستضعفين من الرّجال والنّساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلاً فاُولئك عسى الله أن يعفو عنهم و كان الله عفوّاً غفوراً » النّساء ـ ٩٨ .

على أنّ الفطرة لا تنافي الغفلة والشبهة ، ولكن تنافي التعمّد والبغي ، ولذلك خصّ البغي بالعلماء ومن استبانت له الآيات الإلهيّة . قال تعالى : «والّذين كفروا و كذّبوا بآياتنا اُولئك أصحاب النّار هم فيها خالدون» البقرة ـ ٣٩ . والآيات في هذا المعنى كثيرة ، وقد قيّد الكفر في جميعها بتكذيب آيات الله ثمّ أوقع عليه الوعيد ، وبالجملة فالمراد بالآية أنّ هذا الاختلاف ينتهي إلى بغي حملة الكتاب من بعد علم .

قوله تعالى: فهدى الله الّذين آمنوا لما اختلف فيه من الحقّ بيان لما اختلف فيه وهو الحقّ الّذي كان الكتاب نزل بمصاحبته ، كما دلّ عليه قوله تعالى : و أنزل معهم الكتاب بالحقّ . وعند ذلك عنت الهداية الإلهيّة بشأن الاختلافين معاً : الاختلاف في شأن الحيوة ، و الاختلاف في الحقّ والمعارف الإلهيّة الّذي كان عامله الأصليّ بغي حملة الكتاب ، وفي تقييد الهداية بقوله تعالى : بإذنه دلالة على أنّ هداية الله تعالى

لهؤلاء المؤمنين لم تكن إلزاماً منهم، وإيجاباً على الله تعالى أن يهديهم لإيمانهم، فإنّ الله سبحانه لايحكم عليه حاكم، ولا يوجب عليه موجب إلا ما أوجبه على نفسه، بل كانت الهداية بإذنه تعالى ولو شاء لم يأذن ولم يهد، وعليهذا فقوله تعالى: والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم بمنزلة التعليل لقوله بإذنه، والمعنى إنّما هداهم الله بإذنه لا نّ له أن يهديهم وليس مضطرّاً موجباً على الهداية في مورد أحد، بل يهدي من يشاء، و قد شاء أن يهدي الّذين آمنوا إلى صراط مستقيم.

وقد تبيّن من الآية **أولا**: حدّ الدين ومعرّفه، وهو أنّه نحو سلوك في الحيوة الدّنيا يتضمّن صلاح الدّنيا بمايوافق الكمال الأُخرويّ، والحيوة الدّائمة الحقيقيّة عند الله سبحانه، فلا بدّ في الشريعة من قوانين تتعرّض لحال المعاش على قدر الاحتياج.

وثانيا: أن الدين أوّل ما ظهر ظهر رافعاً للاختلاف الناشي عن الفطرة ثمّ استكمل رافعاً للاختلاف الفطريّ وغير الفطريّ معاً.

وثالثا: أنّ الدين لايزال يستكمل حتّى يستوعب قوانينه جهات الاحتياج في الحيوة، فإذا استوعبها ختم ختماً فلا دين بعده. وبالعكس إذا كان دين من الأديان خاتماً كان مستوعباً لرفع جميع جهات الاحتياج. قال تعالى: «ماكان محمّد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيّين» الأحزاب ـ ٤٠ وقال تعالى: «ونزّلنا عليك الكتاب تبياناً لكلّ شيء» النحل ـ ٨٩. وقال تعالى: «وإنّه لكتاب عزيز لايأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه» حم سجدة ـ ٤٢.

ورابعا: أنّ كلّ شريعة لاحقة أكمل من سابقتها.

وخامسا: السّبب في بعث الأنبياء وإنزال الكتب. وبعبارة أُخرى العلّة في الدّعوة الدينيّة، وهو أنّ الإنسان بحسب طبعه وفطرته سائر نحو الاختلاف كما أنّه سالك نحو الاجتماع المدنيّ، وإذا كانت الفطرة هي الهادية إلى الاختلاف لم تتمكّن من رفع الاختلاف، وكيف يدفع شيء ما يجذ به إليه نفسه، فرفع الله سبحانه هذا الاختلاف بالنبوّة والتشريع، بهداية النوع إلى كماله اللائق بحالهم المصلح لشأنهم. وهذا الكمال كمال حقيقيّ داخل في الصّنع والإيجاد فما هو مقدّمته كذلك و قد

قال تعالى : « الّذي أعطى كلّشيء خلقه ثمّ هدى » طه ـ ٥٠ فبيّن أنّ من شأنه وأمره تعالى أن يهتدي كلّشيء إلى ما يتمّ به خلقه ، ومن تمام خلقة الإنسان أن يهتدي إلى كمال وجوده في الدنيا والآخرة وقد قال تعالى أيضاً : « كلاًّ نمدّ هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربّك وما كان عطاء ربّك محظوراً » الأسراء ـ ٢٠ ، وهذه الآية تفيد أنّ شأنه تعالى هو الإمداد بالعطاء : يمد كلّ من يحتاج إلى إمداده في طريق حيوته ووجوده ، ويعطيه ما يستحقّه ، وأنّ عطائه غير محظور ولا ممنوع من قبله تعالى إلّا أن يمتنع ممتنع بسوء حظّ نفسه ، من قبل نفسه لا من قبله تعالى .

ومن المعلوم أنّ الإنسان غير متمكّن من تتميم هذه النّقصية من قبل نفسه فإنّ فطرته هي المؤدّية إلى هذه النّقصية فكيف يقدر على تتميمها وتسوية طريق السّعادة والكمال في حيوته الاجتماعيّة ؟

وإذا كانت الطبيعة الإنسانيّة هي المؤدّية إلى هذا الاختلاف العائق للإنسان عن الوصول إلى كماله الحريّ به وهي قاصرة عن تدارك ما أدّت إليه وإصلاح ما أفسدته ، فالإصلاح (لو كان) يجب أن يكون من جهة غير جهة الطبيعة ، وهي الجهة الإلهيّة الّتي هي النبوّة بالوحي ، ولذا عبّر تعالى عن قيام الأنبياء بهذا الإصلاح ورفع الاختلاف بالبعث ولم ينسبه في القرآن كلّه إلّا إلى نفسه مع أنّ قيام الأنبياء كسائر الأُمور له ارتباطات بالمادّة بالرّوابط الزّمانيّة والمكانيّة .

فالنبوّة حالة إلهيّة (وإن شئت قل غيبيّة) نسبتها إلى هذه الحالة العموميّة من الإدراك والفعل نسبة اليقظة إلى النّوم بها يدرك الإنسان المعارف الّتي بها يرتفع الاختلاف والتّناقض في حيوة الإنسان ، وهذا الإدراك والتلقّي من الغيب هو المسمّى في لسان القرآن بالوحي ، والحالة الّتي يتّخذها الإنسان منه لنفسه بالنبوّة .

ومن هناك يظهر أنّ هذا أعني تأدية الفطرة إلى الاجتماع المدنيّ من جهة وإلى الاختلاف من جهة أُخرى ، وعنايته تعالى بالهداية إلى تمام الخلقة مبدء حجّة على وجود النبوّة . وبعبارة أُخرى دليل النبوّة العامّة .

تقريره : أنّ نوع الإنسان مستخدم بالطبع ، وهذا الاستخدام الفطريّ يؤدّيه إلى

الاجتماع المدنيّ وإلى الاختلاف والفساد في جميع شئون حيوته الّتي يقضي التكوين والإيجاد برفعه ولا يرتفع إلاّ بقوانين تصلح الحيوة الاجتماعيّة برفع الاختلاف عنها، وهداية الإنسان إلى كماله وسعادته بأحد أمرين: إمّا بفطرته و إمّا بأمر ورائه لكنّ الفطرة غير كافية فإنّها هي المؤدّية إلى الاختلاف فكيف ترفعها؟ فوجب أن يكون بهداية من غير طريق الفطرة والطبيعة، وهو التفهيم الإلهيّ الغير الطبيعيّ المسمّى بالنبّوة والوحي. وهذه الحجّة مؤلّفة من مقدّمات مصرّح بها في كتاب الله تعالى كما عرفت فيما تقدّم، و كلّ واحدة من هذه المقدّمات تجربيّة، بيّنتها التجّربة للإنسان في تاريخ حيوته واجتماعاته المتنوّعة الّتي ظهرت وانقرضت في طيّ القرون المتراكمة الماضية، إلى أقدم أعصار الحيوة الإنسانيّة الّتي يذكرها التاريخ.

فلا الإنسان انصرف في حين من أحيان حيوته عن حكم الاستخدام، ولا استخدامه لم يؤدّ إلى الاجتماع وقضى بحيوة فرديّة، ولا اجتماعه المكوّن خلا عن الاختلاف، ولا الاختلاف ارتفع بغير قوانين اجتماعيّة، ولأنّ فطرته وعقله الّذي يعدّه عقلاً سليماً قدرت على وضع قوانين تقطع منابت الاختلاف وتقلع مادّة الفساد، وناهيك في ذلك: ماتشاهده من جريان الحوادث الاجتماعيّة، وما هو نصب عينيك من انحطاط الأخلاق وفساد عالم الإنسانيّة، والحروب المهلكة للحرث والنسل، والمقاتل المبيدة للملائين بعد الملائين من الناس، وسلطان التّحكم ونفوذ الاستعباد في نفوس البشر و أعراضهم و أموالهم فيهذا القرن الّذي يسمّى عصر المدنيّة والرّقاء والثّقافة والعلم. فما ظنّك بالقرون الخالية، أعصار الجهل والظّلمة؟

وأمّا أنّ الصنع والايجاد يسوق كلّ موجود إلى كماله اللائق به فأمر جار في كلّ موجود بحسب التجربة والبحث، وكذا كون الخلقة والتكوين إذا اقتضى أثراً لم يقتض خلافه بعينه أمر مسلّم تثبته التجربة والبحث، وأمّا أنّ التعليم والتربية الدينيّين الصادرين من مصدر النبّوة والوحي يقدران على دفع هذا الاختلاف والفساد فأمر يصدّقه البحث والتّجربة معاً: أمّا البحث: فلأنّ الدين يدعو إلى حقائق المعارف و فواضل الأخلاق ومحاسن الأفعال فصلاح العالم الإنسانيّ مفروض فيه. وأمّا التجربة: فالإسلام

أثبت ذلك في اليسير من الزمان الّذي كان الحاكم فيه على الاجتماع بين المسلمين هو الدين ، و أثبت ذلك بتربية أفراد من الإنسان صلحت نفوسهم ، وأصلحوا نفوس غيرهم من الناس ، على أنّ جهات الكمال والعروق النابضة في هيكل الاجتماع المدنيّ اليوم الّتي تضمّن حيوة الحضارة و الرّقاء مرهونة التقدّم الإسلاميّ و سريانه في العالم الدنياويّ على ما يعطيه التجزية والتحليل من غير شكّ ، وسنستو في البحث عنه إنشاء الله في محلّ آخر أليق به .

و **سادساً** : أنّ الدين الّذي هو خاتم الأديان يقضي بوقوف الاستكمال الإنسانيّ ، قضاء القرآن بختم النبوّة وعدم نسخ الدّين و ثبات الشريعة يستوجب أنّ الاستكمال الفرديّ والاجتماعيّ للإنسان هو هذا المقدار الّذي ، اعتبره القرآن في بيانه وتشريعه .

وهذا من ملاحم القرآن الّتي صدّقها جريان تاريخ الإنسان منذ نزول القرآن إلى يومنا هذا في زمان يقارب أربعة عشر قرناً تقدّم فيها النوع في الجهات الطبيعيّ من اجتماعه تقدّماً باهراً ، وقطع بعداً شاسعاً غير أنّه وقف من جهة معارفه الحقيقيّة ، وأخلاقه الفاضلة موقفه الّذي كان عليه ، ولم يتقدّم حتّى قدماً واحداً ، أورجع أقداماً خلفه قهقرى ، فلم يتكامل في مجموع كماله من حيث المجموع أعني الكمال الرّوحيّ والجسميّ معاً .

وقد اشتبه الأمر على من يقول : إنّ جعل القوانين العامّة لمّا كان لصلاح حال البشر وإصلاح شأنه وجب أن تتبدّل بتبدّل الاجتماعيّات في نفسها وارتقائها وصعودها مدارج الكمال ، ولا شكّ أنّ النسبة بيننا و بين عصر نزول القرآن ، وتشريع قوانين الإسلام أعظم بكثير من النسبة بين ذلك العصر و عصر بعثة عيسى عليه السلام وموسى عليه السلام ، فكان تفاوت النسبة بين هذا العصر وعصر النبيّ موجباً لنسخ شرايع الإسلام و وضع قوانين أُخر قابلة الانطباق على مقتضيات العصر الحاضر .

والجواب عنه : أنّ الدين كما مرّ لم يعتبر في تشريعه مجرّد الكمال المادّيّ الطبيعيّ للإنسان ، بل اعتبر حقيقة الوجود الإنسانيّ ، وبنى أساسه على الكمال الروحيّ والجسميّ معاً ، وابتغى السعادة المادّيّة والمعنويّة جميعاً ، و لازم ذلك أن يعتبر فيه

حال الفرد الاجتماعي المتكامل بالتكامل الديني دون الفرد الاجتماعي المتكامل بالصنعة والسياسة. وقد اختلط الأمر على هؤلاء الباحثين فإنهم لولوعهم في الأبحاث الاجتماعية المادية (والمادة متحولة متكاملة كالاجتماع المبني عليها) حسبوا أن الاجتماع الذي اعتبره الدين نظير الاجتماع الذي اعتبروه اجتماع مادي جسماني، فحكموا عليه بالتغير والنسخ حسب تحول الاجتماع المادي، وقد عرفت أن الدين لا يبني تشريعه على أساس الجسم فقط، بل الجسم والروح جميعاً، وعلى هذا يجب أن يفرض فرد ديني أو اجتماع ديني جامع للتربية الدينية والحيوة المادية التي سمحت به دنيا اليوم ثم لينظر هل يوجد عنده شيء من النقص المفتقر إلى التتميم، والوهن المحتاج إلى التقوية؟

و **سابعا**: أن الأنبياء عليهم السلام معصومون عن الخطاء.

﴿كلام في عصمة الانبياء﴾

توضيح هذه النتيجة: أن العصمة على ثلثة أقسام: العصمة عن الخطاء في تلقي الوحي، والعصمة عن الخطاء في التبليغ والرسالة، والعصمة عن المعصية وهي ما فيه هتك حرمة العبودية ومخالفة مولوية، ويرجع بالأخرة إلى قول أو فعل ينافي العبودية منافاة ما. ونعني بالعصمة وجود أمر في الإنسان المعصوم يصونه عن الوقوع فيما لا يجوز من الخطاء أو المعصية.

وأما الخطاء في غير باب المعصية وتلقي الوحي والتبليغ، وبعبارة أخرى في غير باب أخذ الوحي وتبليغه والعمل به كالخطاء في الأمور الخارجية نظير الأغلاط الواقعة للإنسان في الحواس وإدراكاتها أو الاعتباريات من العلوم، ونظير الخطاء في تشخيص الأمور التكوينية من حيث الصلاح والفساد والنفع والضرر ونحوها فالكلام فيها خارج عن هذا المبحث.

وكيف كان فالقرآن يدل على عصمتهم عليهم السلام في جميع الجهات الثلث:

أما العصمة عن الخطاء في تلقي الوحي وتبليغ الرسالة: فيدل عليه قوله تعالى في الآية: «فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس

فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه إلّا الّذين اُوتوه من بعد ما جائتهم البيّنات بغياً بينهم فهدى الله الّذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحقّ بإذنه» فإنّه ظاهر في أنّ الله سبحانه إنّما بعثهم بالتبشير والإنذاروإنزال الكتاب (وهذاهو الوحى) ليبيّنوا للناس الحقّ في الاعتقاد والحقّ في العمل. و بعبارة اُخرى لهداية الناس إلى حقّ الاعتقاد وحقّ العمل، وهذا هو غرضه سبحانه في بعثهم. وقد قال تعالى: «لايضلّ ربّي و لا ينسى» طه - ٥٢ فبيّن أنّه لايضلّ في فعله ولايخطىء في شأنه فإذا أراد شيئاً فإنّما يريده من طريقه الموصل إليه من غير خطاء، وإذا سلك بفعل إلى غايه فلا يضلّ في سلوكه، وكيف لاوبيده الخلق والأمر وله الملك والحكم، وقد بعث الأنبياء بالوحى إليهم وتفهيمهم معارف الدين ولا بدّ أن يكون، وبالرّسالة لتبليغها للناس ولا بدّ أن يكون! وقال تعالى أيضاً: «إنّ الله بالغ أمره قد جعل الله لكلّشيء قدراً» الطلاق -٣ وقال أيضاً: «والله غالب على أمره» يوسف - ٢١

ويدلّ على العصمة عن الخطاء أيضاً قوله تعالى: «عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلّا من ارتضى من رسول فإنّه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصداً ليعلم أن قد أبلغوا رسالات ربّهم وأحاط بما لديهم وأحصى كلّشيء عدداً» الجنّ - ٢٨ فظاهره أنّه سبحانه يختصّ رسله بالوحى فيظهرهم ويؤيّدهم على الغيب بمراقبة ما بين أيديهم وما خلفهم، والإحاطة بما لديهم لحفظ الوحى عن الزّوال والتغيّر بتغيير الشياطين و كلّ مغيّر غيرهم، ليتحقّق إبلاغهم رسالات ربّهم. و نظيره قوله تعالى حكاية عن قول ملائكة الوحى «وما نتنزّل إلّا بأمر ربّك له ما بين أيدينا وماخلفنا وما بين ذلك وما كان ربّك نسيّا» مريم -٦٤، دلّت الآيات على أنّ الوحى من حين شروعه في النزول إلى بلوغه النبيّ إلى تبليغه للنّاس محفوظ مصون عن تغيير أىّ مغيّر يغيّره.

و هذان الوجهان من الاستدلال و إن كانا ناهضين على عصمة الأنبياء عليهم السلام في تلقّي الوحى و تبليغ الرسالة فقط دون العصمة عن المعصية في العمل على ما قرّرنا، لكن يمكن تتميم دلالتهما على العصمة من المعصية أيضاً بأنّ الفعل دالّ كالقول عند العقلاء فالفاعل لفعل يدلّ بفعله على أنّه يراه حسناً جائزاً كما لوقال:

إنّ الفعل الفلاني حسن جائز فلو تحقّقت معصية من النّبيّ وهو يأمر بخلافها لكان ذلك تناقضاً منه فإنّ فعله يناقض حينئذ قوله فيكون حينئذ مبلّغاً لكلا المتناقضين وليس تبليغ المناقضين بتبليغ للحقّ فإنّ المخبر بالمتناقضين لم يخبر بالحقّ لكون كلّ منهما مبطلاً للآخر ، فعصمة النبيّ في تبليغ رسالته لا تتمّ إلّا مع عصمته عن المعصية و صونه عن المخالفة كما لا يخفى .

ويدلّ على عصمتهم مطلقاً قوله تعالى : «اُولئك الّذين هدى الله فبهديهم اقتده» الأنعام ـ ٩٠ . فجميعهم عليهم السّلام كتب عليهم الهداية ، وقدقال تعالى : «ومن يضلل الله فماله من هاد ومن يهدي الله فماله من مضلّ» الزّمر ـ ٣٦ .

وقال تعالى : «من يهد الله فهو المهتد» الكهف ـ ١٧ . فنفى عن المهتدين بهدايته كلّ مضلّ يؤثّر فيهم بضلال ، فلا يوجد فيهم ضلال ، وكلّ معصية ضلال كما يشير إليه قوله تعالى : «ألم أعهد إليكم يا بني آدم أن لا تعبدوا الشيطان إنّه لكم عدوّ مبين و أن اعبدوني هذا صراط مستقيم ولقد أضلّ منكم جبلّاً كثيراً » يس ـ ٦٢ . فعدّ كلّ معصية ضلالاً حاصلاً بإضلال الشّيطان بعد ما عدّها عبادة للشّيطان فإثبات هدايته تعالى في حقّ الأنبياء عليهم السلام ثمّ نفى الضلال عمن اهتدى بهداه ثم عدّ كلّ معصية ضلالاً تبرئة منه تعالى لساحة أنبيائه عن صدور المعصية منهم و كذا عن وقوع الخطاء في فهمهم الوحى وإبلاغهم إيّاه ،

ويدلّ عليها أيضاً قوله تعالى : «ومن يطع الله والرّسول فاُولئك مع الّذين أنعم الله عليهم من النبيّين والصدّيقين والشهداء والصالحين وحسن اُولئك رفيقاً» النّساء ـ ٦٨ وقال أيضاً : «اهدنا الصّراط المستقيم صراط الّذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالّين » الحمد ـ ٧ . فوصف هؤلاء الّذين أنعم عليهم من النّبيّين بأنّهم ليسوا بضالّين ، ولو صدر عنهم معصية لكانوا بذلك ضالّين و كذالو صدر عنهم خطاء في الفهم أو التّبليغ ، ويؤيّد هذا المعنى قوله تعالى فيما يصف به الأنبياء : «اُولئك الّذين أنعم الله عليهم من النبيّين من ذرّيّة آدم وممّن حملنا مع نوح ومن ذرّيّة إبراهيم و ممّن هدينا واجتبينا إذا تتلى عليهم آيات الرّحمن خرّوا سجّداً و بكيّاً فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصّلوة واتّبعوا الشهوات وسوف يلقون غيّاً» مريم ـ ٥٩ فجمع في الأنبياء

أوّلاً الخصلتين : أعني الإنعام والهداية حيث أتى بمن البيانيّة في قوله وممّن هدينا و اجتبينا بعدقوله : أنعم الله عليهم اه ووصفهم بمافيه غاية التذلّل في العبوديّة ثمّ وصف الخلف بما وصف من أوصاف الذمّ ، والفريق الثّاني غير الأوّل لأنّ الفريق الأوّل رجال ممدوحون مشكورون دون الثّاني ، وإذ وصف الفريق الثاني و عرّفهم بأنّهم اتّبعوا الشهوات وسوف يلقون غيّاً فالفريق الأوّل وهم الأنبياء ماكانوا يتّبعون الشهوات ولايلحقهم غيّ . ومن البديهي أنّ من كان هذا شأنه لم يجز صدور المعصية عنه حتّى أنّهم لو كانوا قبل نبوّتهم ممّن يتّبع الشهوات لكانوا بذلك ممّن يلحقهم الغيّ لمكان الإطلاق في قوله : أضاعوا الصّلوة واتّبعوا الشهوات وسوف يلقون غيّاً .

وهذا الوجه قريب من قول من استدلّ على عصمة الأنبياء من طريق العقل بأنّ إرسال الرسل و إجراء المعجزات على أيديهم تصديق لقولهم . فلا يصدر عنهم كذب وكذا تصديق لأهليّتهم للتّبليغ ، و العقل لايعدّ إنساناً يصدر منه المعاصي و الأفعال المنافية لمرام و مقصد كيف كان أهلاً للدّعوة إلى ذلك المرام فإجراء المعجزات على أيديهم يتضمّن تصديق عدم خطائهم في تلقّي الوحي و في تبليغ الرسالة وفي امتثالهم للتّكاليف المتوجّهة إليهم بالطاعة .

ولايرد عليه : أنّ الناس وهم عقلاء يتسبّبون في أنواع تبليغاتهم وأقسام أغراضهم الاجتماعيّة بالتّبليغ ممّن لايخلوعن بعض القصور والتقصير في التبليغ ، فإنّ ذلك منهم لأحد أمرين لا يجوز فيما نحن فيه ، إمّا لمكان المسامحة منهم في اليسير من القصور والتقصير ، وإمّا لأنّ مقصودهم هو البلوغ إلى ماتيسّر من الأمر المطلوب ، والقبض على اليسير و الغضّ عن الكثير و شيء من الأمرين لايليق بساحته تعالى .

ولايرد عليه أيضاً : ظاهر قوله تعالى : « فلولا نفر من كلّ فرقة منهم طائفة ليتفقّهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلّهم يحذرون » التوبة - ١٢٣ فإنّ الآية وإن كانت في حق العامّة من المسلمين ممّن ليس بمعصوم لكنّه إذن لهم في تبليغ ما تعلّموا من الدين وتفقّهوا فيه ، لاتصديق لهم فيما أنذروا به و جعل حجّيّة لقولهم على الناس والمحذور إنّما هو في الثّاني دون الأوّل .

وممّا يدلّ على عصمتهم عليهم السلام قوله تعالى : « وما أرسلنا من رسول إلّا ليطاع بإذن الله » النساء - ٦٣ حيث جعل كون الرسول مطاعاً غاية للإرسال ، وقصر الغاية فيه ، وذلك يستدعي بالملازمة البيّنة تعلّق إرادته تعالى بكلّ ما يطاع فيه الرسول وهو قوله أو فعله لأنّ كلا منهما وسيلة معمولة متداولة في التبليغ ، فلو تحقّق من الرسول خطاء في فهم الوحي أو في التبليغ كان ذلك إرادة منه تعالى للباطل والله سبحانه لا يريد إلّا الحقّ .

وكذا لو صدر عن الرسول معصية قولاً أو فعلاً والمعصية مبغوضة منهيّ عنها لكان بعينه متعلّق إرادته تعالى فيكون بعينه طاعة محبوبة فيكون تعالى مريداً غير مريد ، آمراً و ناهياً ، محبّاً و مبغضاً بالنسبة إلى فعل واحد بعينه تعالى عن تناقض الصفّات والأفعال علوّاً كبيراً وهو باطل وإن قلنا بجواز تكليف مالا يطاق على ماقال به بعضهم ، فإنّ تكليف مالا يطاق تكليف بالمحال و ما نحن فيه تكليف نفسه محال لأنّه تكليف ولا تكليف و إرادة ولا إرادة و حبّ ولا حبّ و مدح و ذمّ بالنسبة إلى فعل واحد !

و ممّا يدلّ على ذلك أيضاً قوله تعالى : «رسلاً مبشّرين و منذرين لئلّا يكون للناس على الله حجّة بعد الرسل» النساء -١٦٤ فإنّ الآية ظاهرة في أنّ الله سبحانه يريد قطع عذر الناس في ما فيه المخالفة والمعصية وأن لا قاطع للعذر إلّا الرسل عليهم السلام . ومن المعلوم أنّ قطع الرسل عذر الناس ورفعهم لحجّتهم إنّما يصحّ إذا لم يتحقّق في ناحيتهم مالا يوافق إرادة الله و رضاه : من قول أو فعل ، و خطاء أو معصية و إلّا كان للناس أن يتمسّكوا به ويحتجّوا على ربّهم سبحانه وهو نقض لغرضه تعالى .

فان قلت : الّذي يدلّ عليه ما مرّ من الآيات الكريمة هو أنّ الأنبياء عليهم السلام لا يقع منهم خطاء ولا يصدر عنهم معصية وليس ذلك من العصمة في شيء فإنّ العصمة على ما ذكره القوم قوّة تمنع الإنسان عن الوقوع في الخطاء ، وتردعه عن فعل المعصية واقتراف الخطيئة ، و ليست القوّة مجرّد صدور الفعل أو عدم صدوره و إنّما هي مبدء نفسانيّ تصدر عنه الفعل كما تصدر الأفعال عن الملكات النّفسانيّة .

قلت : نعم لكنّ الّذي يحتاج إليه في الأبحاث السّابقة هو عدم تحقّق الخطاء

و المعصية من النبي ﷺ ولايضرّ في ذلك عدم ثبوت قوّة تصدر عنها الفعل صواباً أو طاعة و هوظاهر .

ومع ذلك يمكن الاستدلال على كون العصمة مستندة إلى قوّة رادعة بمامرّ في البحث عن الإعجاز من دلالة قوله تعالى : « إنّ الله بالغ أمره قد جعل الله لكلّ شيىء قدراً » الطلاق ـ ٣ و كذا قوله تعالى : « إنّ ربّي على صراط مستقيم » هود ـ ٥٦ على أنّ كلاًّ من الحوادث يحتاج إلى مبدء يصدر عنه وسبب يتحقّق به ، فهذه الأفعال الصادرة عن النبيّ ﷺ على وتيرة واحدة صواباً وطاعة تنتهي إلى سبب مع النّبيّ ﷺ وفي نفسه وهي القوّة الرّادعة . وتوضيحه : أنّ أفعال النبيّ المفروض صدورها طاعةً أفعال اختياريّة من نوع الأفعال الاختياريّة الصادرة عنّا الّتي بعضها طاعة وبعضها معصية ، ولاشكّ أنّ الفعل الاختياريّ إنّما هو اختياريّ بصدوره عن العلم والمشيّة ، وإنّما يختلف الفعل طاعة ومعصية باختلاف الصورة العلميّة الّتي يصدر عنها ، فإن كان المقصود هوالجرى على العبوديّة بامتثال الأمر مثلاً تحققّت الطاعة ، وإن كان المطلوب ـ أعنى الصورة العلميّة الّتي يضاف إليها المشيّة ـ اتّباع الهوى واقتراف ما نهى الله عنه تحققّت المعصية ، فاختلاف أفعالنا طاعة ومعصية لاختلاف علمنا الّذي يصدرعنها لفعل ، ولودام أحد العلمين أعني الحكم بوجوب الجرى على العبوديّة وامتثال الأمر الإلهيّ لما صدر إلّا الطاعة ، ولو دام العلم الآخر الصّادر عنه المعصية (و العياذ بالله) لم يتحقّق إلّا المعصية ، وعليهذا فصدور الأفعال عن النبيّ ﷺ بوصف الطاعة دائماً ليس إلّا لأن العلم الّذي يصدرعنه فعله بالمشيّة صورة علمية صالحة غيرمتغيّرة ، وهو الإذعان بوجوب العبوديّة دائماً . و من المعلوم أنّ الصورة العلميّة و الهيئة النّفسانيّة الرّاسخة الغير الزائلة هي الملكة النفسانيّة كملكة العفّة والشّجاعة و العدالة و نحوها ، ففي النبيّ ملكة نفسانية يصدرعنها أفعاله على الطاعة والانقياد وهي القوّة الرادعة عن المعصية .

ومن جهة اُخرى النبيّ لايخطىء في تلقّي الوحى ولا في تبليغ الرّسالة ففيه هيئة نفسانيّة لايخطيء في تلقّي المعارف وتبليغها ولا يعصي في العمل ولو فرضنا أنّ هذه الأفعال وهي على وتيرة واحدة ليس فيها إلّا الصواب والطاعة تحقّقت منه من غير توسّط سبب من الأسباب يكون معه ، ولا انضمام من شيىء إلى نفس النبيّ كان معني

ذلك أن تصدر أفعاله الاختيارية على تلك الصفة بإرادة من الله سبحانه من غير دخالة للنبيّ عليه السلام فيه ، ولازم ذلك إبطال علم النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم وإرادته في تأثيرها في أفعاله وفي ذلك خروج الأفعال الاختياريّة عن كونها اختياريّة ، وهو ينافي افتراض كونه فرداً من أفراد الإنسان الفاعل بالعلم و الإرادة ، فالعصمة من الله سبحانه إنّما هي بإيجاد سبب في الإنسان النبيّ يصدر عنه أفعاله الاختياريّة صواباً و طاعة وهو نوع من العلم الرّاسخ و هو الملكة كما مرّ .

﴿كلام في النبوة﴾

والله سبحانه بعد ما ذكر هذه الحقيقة (وهي وصف إرشاد الناس بالوحى) في كلامه كثيراً عبّر عن رجالها بتعبيرين مختلفين فيه تقسيمهم إلى قسمين أو كالتقسيم : وهما الرسول والنّبيّ . قال تعالى : « وجيىء بالنبيّين والشّهداء » الزمر ـ ٦٩ وقال تعالى : «يوم يجمع الله الرّسل ماذا أجبتم» المائدة ـ ١١٢ . ومعنى الرّسول حامل الرّسالة ، و معنى النبيّ حامل النّبأ ، فللرّسول شرف الوساطة بين الله سبحانه وبين خلقه و للنّبي شرف العلم بالله وبما عنده .

وقد قيل أنّ الفرق بين النبيّ والرسول بالعموم والخصوص المطلق فالرسول هو الّذي يبعث فيؤمر بالتبليغ ويحمل الرسالة ، والنبيّ هو الّذي يبعث سواء أمر بالتبليغ أم لم يؤمر .

لكنّ هذا الفرق لا يؤيّده كلامه تعالى كقوله تعالى : « واذكر في الكتاب موسى إنّه كان مخلصاً وكان رسولاً نبيّاً» مريم ـ ٥١ والآيتان في مقام المدح والتعظيم ولا يناسب هذا المقام التدرّج من الخاصّ إلى العامّ كما لا يخفى .

وكذا قوله تعالى : «وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبيّ» الحج ـ ٥١ حيث جمع في الكلام بين الرسول والنبيّ ثمّ جعل كلاً منهما مرسلاً لكن قوله تعالى : « و وضع الكتاب وجيىء بالنبيّين والشهداء » الزمر ـ ٦٩ وكذا قوله تعالى : « ولكن رسول الله وخاتم النبيّين » الأحزاب ـ ٤٠ وكذا ما في الآية المبحوث عنها من قوله تعالى : «فبعث الله النبيّين مبشّرين ومنذرين » إلى غير ذلك من الآيات يعطي ظاهرها

أنّ كلّ مبعوث من الله بالارسال إلى النّاس نبيّ ولا ينا في ذلك ما مرّ من قوله تعالى : و كان رسولاً نبيّاً الآية فإنّ اللّفظين قصد بهما معناهما من غير أن يصيرا اسمين مهجوري المعنى فالمعنى وكان رسولاً خبيراً بآيات الله و معارفه . وكذا قوله تعالى : « وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبيّ الآية لإمكان أن يقال : إنّ النبيّ و الرّسول كليهما مرسلان إلى الناس ، غير أنّ النبيّ بعث لينبيء النّاس بما عنده من نبأ الغيب لكونه خبيراً بما عندالله والرسول هو المرسل برسالة خاصّة زائدة على أصل نباء النبوّة كما يشعر به أمثال قوله تعالى : «ولكلّ أمّة رسول فإذا جاء رسولهم قضى بينهم بالحقّ» يونس ـ ٤٧ . وقوله تعالى : «وما كنّا معذّبين حتّى نبعث رسولاً النحل ـ ١٥ . وعليهذا فالنبيّ هو الّذي يبيّن للنّاس صلاح معاشهم ومعادهم من اُصول الدين وفروعه على ما اقتضته عناية الله من هداية الناس إلى سعادتهم ، والرّسول هو الحامل لرسالة خاصّة مشتملة على إتمام حجّة يستتبع مخالفته هلاكة أوعذابا أو نحو ذلك قال تعالى : « لئلاّ يكون للناس على الله حجّة بعد الرّسل » النساء ـ ١٦٤ ولا يظهر من كلامه تعالى في الفرق بينهما أزيد ممّا يفيده لفظاهما بحسب المفهوم . ولازمه هو الذي أشرنا إليه من أنّ للرسول شرف الوساطة بين الله تعالى وبين عباده وللنبيّ شرف العلم بالله وبما عنده وسيأتي ما روي عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام من الفرق بينهما

ثمّ إنّ القران صريح في أنّ الأنبياء كثيرون وأنّ الله سبحانه لم يقصص الجميع في كتابه . قال تعالى : «ولقد أرسلنا رسلاً من قبلك منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك» المؤمن ـ ٧٨ إلى غيرذلك والّذين قصّهم الله تعالى في كتابه بالاسم خمسة وعشرون نبيّاً وهم : آدم ، ونوح ، وإدريس ، وهود ، وصالح ، و إبراهيم ، ولوط ، و إسمعيل ، واليسع ، وذوالكفل ، وإلياس ، و يونس ، وإسحق ، و يعقوب ، و يوسف ، و شعيب ، وموسى ، وهرون ، وداود ، وسليمان ، و زكريّا ، و يحيى ، و إسمعيل صادق الوعد ، وعيسى ، ومحمّد صلّى الله عليهم أجمعين .

وهناك عدّة لم يذكروا بأسمائهم بل بالتّوصيف والكناية . قال سبحانه : (ألم تر إلى الملأ من بني إسرائيل إذ قالوا لنبيّ لهم ابعث لنا ملكاً » البقرة ـ ٢٤٦ وقال تعالى :

«أو كالّذي مرّ على قرية وهي خاوية على عروشها» البقره ـ ٢٥٩ وقال تعالى: «إذ أرسلنا إليهم اثنين فكذّبوهما فعزّزنا بثالث» يس ـ ١٤ وقال تعالى: «فوجدا عبداً من عبادنا آتيناه من لدنّا علماً» الكهف ـ ٦٦ وقال تعالى: «والأسباط» البقره ـ ١٣٦ وهناك من لم يتّضح كونه بنيّاً كفتى موسى في قوله تعالى: «وإذ قال موسى لفتاه» الكهف ـ ٦١ ومثل ذي القرنين وعمران أبي مريم من المصرّح بأسمائهم.

وبالجملة لم يذكر في القرآن لهم عدد يقفون عنده والّذي يشتمل من الروايات على بيان عدّتهم آحاد مختلفة المتون وأشهرها رواية أبي ذرّ عن النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم: أنّ الأنبياء مأة وأربعة وعشرون ألف نبيّ، والمرسلون منهم ثلثمأة وثلثة عشر نبيّاً.

واعلم: أنّ سادات الأنبياء هم أُولوا العزم منهم وهم: نوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمّد صلّى الله عليه وآله وسلّم وعليهم. قال تعالى: «فاصبر كما صبر أُولوا العزم من الرّسل» الأحقاف ـ ٣٥. وسيجيىء أنّ معنى العزم فيهم الثّبات على العهد الأوّل المأخوذ منهم وعدم نسيانه. قال تعالى: «وإذ أخذنا من النبيّين ميثاقهم ومنك ومن نوح وإبراهيم وموسى وعيسى وأخذنا منهم ميثاقاً غليظاً» الأحزاب ٧. وقال تعالى: «ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزماً» طه ـ ١١٥.

وكلّ واحد من هؤلاء الخمسة صاحب شرع وكتاب. قال تعالى: «شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحاً وما أوحينا إليك وما وصّينا به إبراهيم وموسى وعيسى» الشّورى ـ ١٣ وقال تعالى: «إنّ هذا لفي الصّحف الأولى صحف إبراهيم وموسى» الأعلى ـ ١٩ وقال تعالى: «إنّا أنزلنا التّوراة فيها هدى يحكم بها النبيّون ـ إلى أن قال ـ: وقفّينا على آثارهم بعيسى بن مريم مصدّقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتّبع أهواءهم عمّا جاءك من الحقّ لكلّ جعلنا منكم شرعة ولو شاء الله لجعلكم أُمّة واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم» المائدة ـ ٥١.

والآيات تبيّن أنّ لهم شرائع وأنّ لإبراهيم وموسى وعيسى ومحمّد صلّى الله عليه وآله وسلّم كتباً، وأمّا كتاب نوح فقد عرفت أنّ الآية أعني قوله تعالى: كان الناس أُمّة واحده إلخ بانضمامه إلى قوله تعالى شرع لكم من الدّين ما وصّى به نوحاً الآية تدلّ عليه.

وهذا الّذي ذكرناه لاينافي نزول الكتاب على داود ﷺ . قال تعالى : « و آتينا داود زبوراً » النساء ـ ١٦٢ ولا ما في الرّوايات من نسبة كتب إلى آدم ، وشيث ، وإدريس ، فانّها كتب لا تشتمل على الأحكام و الشرايع .

واعلم أنّ من لوازم النبوّة الوحي وهو نوع تكليم إلهيّ تتوقّف عليه النبوّة قال تعالى : إنّا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيّين من بعده» النساء ـ١٦٢ . و سيجيىء استيفاءالبحث عن معناه في سورة الشّورى إنشاء الله .

﴿ بحث روائى ﴾

في المجمع عن الباقر ﷺ أنّه قال : كان النّاس قبل نوح اُمّة واحدة على فطرة الله لا مهتدين ولا ضالّين فبعث الله النبيّين .

وفي تفسير العيّاشى عن الصادق ﷺ في الآية قال : وكان ذلك قبل نوح فقيل : فعلى هدى كانوا ؟ قال بل كانوا ضلّالاً ، و ذلك إنّه لمّا انقرض آدم وصالح ذرّيّته ، و بقي شيث وصيّه لايقدر على إظهار دين الله الّذي كان عليه آدم وصالح ذرّيّته ، وذلك أنّ قابيل كان يواعده بالقتل كماقتل أخاه هابيل ، فصار فيهم بالتّقية والكتمان فار دادوا كلّ يوم ضلالة حتّى لم يبق على الأرض معهم إلّامن هوسلف ، ولحق الوصيّ بجزيرة من البحر ليعبدالله فبدا لله تبارك وتعالى أن يبعث الرسل، ولوسئل هؤلاء الجهّال لقالوا قد فرغ من الأمر ، و كذبوا ، إنّما هو شيىء يحكم الله في كلّ عام ثمّ قرء : فيها يفرق كلّ أمر حكيم ، فيحكم الله تبارك وتعالى ما يكون في تلك السنّة من شدّة أورخاء أو مطر أوغير ذلك . قلت : أفضلّالاً كانوا قبل النبيّين أم على هدى ؟ قال : لم يكونوا على هدى ، كانوا على فطرة الله الّتي فطرهم عليها ، لا تبديل لخلق الله ، ولم يكونوا ليهتدوا حتّى يهديهم الله ، أما تسمع بقول إبراهيم : لئن لم يهدني ربّي لأكوننّ من الضّالّين أى ناسياً للميثاق .

اقول : قوله : لم يكونوا على هدى كانوا على فطرة الله اه يفسّر معنى كونهم ضلّالاً المذكور في أوّل الحديث ، وأنّهم إنّماخلوا عن الهداية التفصيليّة إلى المعارف

الإلهيّة ، وأمّا الهداية الإجماليّة فهي تجامع الضّلال بمعنى الجهل بالتفاصيل كما يشير إليه قوله عليه السلام في رواية المجمع المنقولة آنفاً : على فطرة الله لا مهتدين و لا ضلالاً ا هـ .

وقوله عليه السلام : أي ناسياً للميثاق اه تفسير للضّلال فالهداية هي ذكر الميثاق حقيقة كما في الكمّل من المؤمنين أو الجرى على حال من هو ذاكر للميثاق و إن لم يكن ذاكراً له حقيقة وهو حال ساير المؤمنين ولا يخلو إطلاق الهداية عليه من عناية .

و في التّوحيد عن هشام بن الحكم قال : سأل الزّنديق الّذي أتى أبا عبد الله فقال : من أين أثبتّ أنبياء ورسلاً ؟ قال أبو عبد الله عليه السلام : إنّا لمّا أثبتنا : أنّ لنا خالقاً صانعاً متعالياً عنّا وعن جميع ما خلق ، وكان ذلك الصانع حكيما لم يجز أن يشاهده خلقه ، ولا يلامسوه ، ولا يباشرهم ولا يباشروه و يحاجّهم و يحاجّوه ، فثبت أنّ له سفراء في خلقه يدلّونهم على مصالحهم ومنافعهم وما فيه بقاؤهم ، و في تركه فنائهم ، فثبت الآمرون النّاهون عن الحكيم العليم في خلقه ، وثبت عند ذلك أنّ له معبّرين وهم الأنبياء وصفوته من خلقه ، حكماء مؤدّبون بالحكمة ، مبعوثين بها ، غير مشاركين للناس في أحوالهم ، على مشاركتهم لهم في الخلق والتركيب ، مؤيّدين من عند الحكيم العليم بالحكمة والدّلائل و البراهين والشواهد ، من إحياء الموتى ، و إبراء الأكمه والأبرص فلا يخلو أرض الله من حجّة يكون معه علم يدلّ على صدق مقال الرّسول ووجوب عدالته .

اقول : والحديث كما ترى مشتمل على حجج ثلث في مسائل ثلث من النبوّة

أحدها : الحجّة على النبوّة العامّة و بالتأمّل فيما ذكره عليه السلام تجد أنّه منطبق على ما استفدناه من قوله تعالى : كان الناس أمّة واحدة الآية .

و ثانيها : الحجّة على لزوم تأييد النبيّ بالمعجزة . وما ذكره عليه السلام منطبق على ما ذكرناه في البحث عن الإعجاز في بيان قوله تعالى : «وإن كنتم في ريب ممّا نزّلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله» البقره - ٢٣

و ثالثها : مسئلة عدم خلوّ الأرض عن الحجّة وسياتى بيانه إنشاء الله .

وفي المعاني والخصال عن عتبة الليثيّ عن أبي ذرّ رحمه الله قال: قلت يا رسول الله كم النبيّون؟ قال: مأة وأربعة وعشرون ألف نبيّ. قلت: كم المرسلون منهم؟ قال ثلثمأة وثلثة عشر جمّاً غفيراً. قلت من كان أوّل الأنبياء؟ قال: آدم. قلت: وكان من الأنبياء مرسلاً؟ قال: نعم خلقه الله بيده ونفخ فيه من روحه ثمّ قال يا أباذرّ أربعة من الأنبياء سريانيّون: آدم، وشيث، واُخنوخ وهو إدريس وهو أوّل من خطّ بالقلم، ونوح. وأربعة من العرب: هود، وصالح، وشعيب، ونبيّك محمد صلى الله عليه وآله وسلم. وأوّل نبيّ من بني إسرائيل موسى وآخرهم عيسى وستّمأة نبيّ. قلت: يا رسول الله! كم أنزل الله تعالى من كتاب؟ قال: مأة كتاب وأربعة كتب. أنزل الله على شيث خمسين صحيفة و على إدريس ثلثين صحيفة، وعلى إبراهيم عشرين صحيفة، وأنزل التوراة، والإنجيل، والزّبور، والفرقان.

اقول: و الرّواية و خاصّة صدرها المتعرّض لعدد الأنبياء و المرسلين من المشهورات، روتها الخاصّة والعامّة في كتبهم، وروى هذا المعنى الصّدوق في الخصال والأمالي عن الرضا عن آبائه عن النبيّ صلى الله عليه وآله وعن زيد بن عليّ عن آبائه عن أمير المؤمنين عليه السلام ورواه ابن قولويه في كامل الزّيارة، و السيّد في الإقبال عن السجّاد عليه السلام، وفي البصائر عن الباقر عليه السلام.

وفي الكافي عن الباقر عليه السلام في قوله تعالى: وكان رسولاً نبيّاً الآية قال: النبيّ الّذي يرى في منامه ويسمع الصوت ولا يعاين الملك، والرّسول الّذي يسمع الصوت و لا يرى في المنام ويعاين.

اقول: وفي هذا المعنى روايات اُخر. ومن الممكن أن يستفاد ذلك من مثل قوله تعالى: «فأرسل إلى هارون» الشعراء ـ ١٣ وليس معناها أنّ معنى الرسول هو المرسل إليه ملك الوحي بل المقصود أنّ النبوّة و الرسالة مقامان خاصّة أحدهما الرؤيا، وخاصّة الآخر مشاهدة ملك الوحي، وربّما اجتمع المقامان في واحد فاجتمعت الخاصّتان، وربّما كانت نبوّة من غير رسالة، فيكون الرسالة أخصّ من النبوّة مصداقاً لا مفهوماً كما يصرّح به الحديث السابق عن أبي ذرّ حيث يقول: قلت: كم المرسلون منهم؟

فقد تبيّن أنّ كلّ رسول نبيّ ولا عكس ، وبذلك يظهر الجواب عمّا اعترضه بعضهم على دلالة قوله تعالى : «ولكن رسول الله وخاتم النبيّين» الأحزاب - ٣٣ أنّه انّما يدلّ على ختم النبوّة دون ختم الرسالة مستدلاً بهذه الرّواية و نظائرها

والجواب : أنّ النبوّة أعمّ مصداقاً من الرسالة وارتفاع الأعمّ يستلزم ارتفاع الأخصّ ولا دلالة في الروايات كما عرفت على العموم من وجه بين الرسالة و النبوّة بل الروايات صريحة في العموم المطلق .

وفي العيون عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال : إنّما سمّي اُولوا العزم أولي العزم لأنّهم كانوا أصحاب العزائم و الشرايع ، وذلك أنّ كلّ نبيّ كان بعد نوح كان على شريعته و منهاجه و تابعاً لكتابه إلى زمن إبراهيم الخليل ، وكلّ نبيّ كان في أيّام إبراهيم كان على شريعته إبراهيم و منهاجه و تابعا لكتابه إلى زمن موسى ، وكلّ نبيّ كان في زمن موسى كان على شريعةموسى ومنهاجه وتابعاً لكتابه إلى أيّام عيسى وكلّ نبيّ كان في أيام عيسى وبعده كان على شريعة عيسى ومنهاجه وتابعاً لكتابه إلى زمن نبيّنا محمّد صلّى الله عليه وآله وسلّم فهؤلاء الخمسة اُولوا العزم ، وهم أفضل الأنبياء والرسل عليهم السّلام وشريعة محمّد لا تنسخ إلى يوم القيمة ، ولا نبيّ بعده إلى يوم القيمة فمن ادّعى بعده النبوّة أوأتى بعد القرآن بكتاب فدمه مباح لكلّ من سمع ذلك منه .

اقول : وروى هذا المعنى صاحب قصص الأنبياء عن الصادق عليه السلام .

وفي تفسير القمّيّ في قوله تعالى : فاصبر كماصبر اُولواالعزم من الرسل الآية ، وهم نوح ، وإبراهيم ، وموسى ، وعيسى بن مريم عليهم السّلام ومعنى اُولي العزم أنّهم سبقوا الأنبياء إلى الإقرار بالله وأقرّوا بكلّ نبيّ كان قبلهم و بعدهم : و عزموا على الصّبر مع التّكذيب لهم والأذى .

اقول : و روي من طرق أهل السنّة والجماعة عن ابن عبّاس وقتادة أنّ اُولي العزم من الأنبياء خمسة : نوح ، وإبراهيم ، وموسى ، وعيسى ، ومحمّد صلّى الله عليه وآله وسلّم كما رويناه من طرق أهل البيت . وهناك أقوال اُخر منسوبة إلى بعضهم : فذهب بعضهم إلى أنّهم ستّة : نوح ، و إبراهيم ، وإسحق ، ويعقوب ، ويوسف ، وأيوّب . وذهب بعضهم إلى أنّهم

الّذين اُمروا بالجهاد والقتال وأظهروا المكاشفة و جاهدوا في الدين . و ذهب بعضهم إلى أنّهم أربعة : إبراهيم ، ونوح ، وهود ، ورابعهم محمد صلّى الله عليه وآله وسلّم . و هذه اقوال خالية عن الحجّة وقد ذكرنا الوجه في ذلك .

وفي تفسير العياشيّ عن الثماليّ عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : كان مابين آدم و بين نوح من الأنبياء مستخفين ، و لذلك خفي ذكرهم في القرآن فلم يسمّوا كما سمّي من استعلن من الأنبياء الحديث .

أقول : وروي هذا المعنى عن أهل بيت العصمة عليهم السلام بطرق كثيرة .

وفي الصّافي عن المجمع عن عليّ بعث الله نبيّاً أسود لم يقصّ علينا قصّته صلّى الله عليه وآله وسلّم .

و في النّهج قال عليه السلام في خطبة له يذكر فيها آدم عليه السلام : فأهبطه إلى دار البليّة و تناسل الذرّيّة ، واصطفى سبحانه من ولده أنبياء أخذ على الوحي ميثاقهم ، وعلى تبليغ الرّسالة أمانتهم ، لمّا بدّل أكثر خلقه عهد الله إليهم ، فجهلوا حقّه ، واتّخذوا الأنداد معه ، واجتالتهم الشّياطين عن معرفته ، واقتطعتهم عن عبادته ، فبعث فيهم رسله ، وواتر إليهم أنبيائه ، ليستأدوهم ميثاق فطرته ، و يذكّروهم منسيّ نعمته ، و يحتجّوا عليهم بالتبليغ ، ويثيروا لهم دفائن العقول ، ويروهم آيات المقدرة : من سقف فوقهم مرفوع ، ومهاد تحتهم موضوع ، ومعايش تحييهم ، و آجال تفنيهم ، و أوصاب تهرمهم ، وأحداث تتابع عليهم ، ولم يخل الله سبحانه خلقه من نبيّ مرسل ، أو كتاب منزل ، أو حجّة لازمة أو محجّة قائمة ، رسل لا يقصر بهم قلّة عددهم ، ولا كثرة المكذّبين لهم : من سابق سمّي له من بعده ، أو غابر عرّفه من قبله ، على ذلك نسلت القرون ، ومضت الدهور ، و سلفت الآباء ، و خلفت الأبناء ، إلى أن بعث الله سبحانه محمّداً لإنجاز عدته ، و تمام بنوّته الخطبة .

اقول : قوله : اجتالتهم أى حملتهم على الجولان إلى كلّ جانب ، وقوله : واتر إليهم اه أى أرسل واحداً بعد واحد ، والأوصاب جمع وصب و هو المرض ، والأحداث جمع الحدث وهو النّازلة ، وقوله نسلت القرون أى مضت ، وإنجاز العدة تصديق الوعد ، والمراد به الوعد الّذي وعده الله سبحانه بإرسال رسوله محمد صلّى الله عليه وآله وسلّم و بشّر به عيسى

عليه السلام و غيره من الأنبياء عليهم السلام . قال تعالى : « وتمّت كلمة ربّك صدقاً وعدلاً » الأنعام ـ ١١٥ .

وفي تفسير العيّاشي عن عبدالله بن الوليد قال : قال ابوعبدالله عليه السلام : قال الله تعالى لموسى عليه السلام : وكتبنا له في الألواح من كلّ شيء فعلمنا أنّه لم يكتب لموسى الشيء كلّه وقال تعالى لعيسى : لأبيّن لكم بعض الّذي تختلفون فيه ، وقال الله تعالى لمحمّد صلى الله عليه وآله وسلّم : وجئنا بك على هؤلاء شهيداً و نزّلنا عليك الكتاب تبياناً لكلّ شيء

اقول : و روى في بصائر الدرجات هذا المعنى عن عبدالله بن الوليد بطريقين . و قوله عليه السلام قال الله لموسى إلخ إشارة إلى أنّ قوله تعالى في الألواح من كلّ شيء يفسّر قوله تعالى في حقّ التوراة : « وتفصيل كلّ شيء » إذ لو كان المراد به استيعاب البيان لجميع جهات كلّ شيء لم يصحّ قوله : في الألواح من كلّ شيء فهذا الكلام شاهد على أنّ المراد من تفصيل كلّ شيء تفصيله بوجه لا من جميع الجهات فافهم .

﴿ بحث فلسفي ﴾

مسئلة النبوّة العامّة بالنظر إلى كون النبوّة نحو تبليغ للأحكام وقوانين مجعولة مشرّعة وهي اُمور اعتباريّة غير حقيقيّة و إن كانت مسئلة كلاميّة غير فلسفيّة فإنّ البحث الفلسفيّ إنّما ينال الأشياء من حيث وجوداتها الخارجيّة و حقائقها العينيّة ولا يتناول الاُمور المجعولة الاعتباريّة .

لكنّها بالنّظر إلى جهة اُخرى مسئلة فلسفيّة وبحث حقيقيّ . وذلك أنّ المواد الدينيّة : من المعارف الأصليّة والأحكام الخلقيّة والعمليّة لها ارتباط بالنّفس الإنسانيّة من جهة أنّها تثبت فيها علوماً راسخة أو احوالاً تؤدّي إلى ملكات راسخة ، وهذه العلوم والملكات تكون صوراً للنفس الإنسانيّة تعيّن طريقها إلى السعادة و الشقاوة ، و القرب والبعد من الله سبحانه ، فإنّ الإنسان بواسطة الأعمال الصّالحة والإعتقادات الحقّة الصادقة يكتسب لنفسه كمالات لا تتعلّق إلّا بما هيّيء له عندالله سبحانه من القرب والزلفى ، و الرضوان والجنان و بواسطة الأعمال الطالحة و العقايد السخيفة الباطلة يكتسب لنفسه

صوراً لا تتعلّق إلّا بالدنيا الدّاثرة و زخارفها الفانية و يؤدّيها ذلك أن ترد بعد مفارقة الدنيا وانقطاع الاختيار إلى دار البوار ومهاد النّار و هذا سير حقيقيّ.

وعليهذا فالمسئلة حقيقيّة والحجّة الّتي ذكرناها في البيان السابق و استفدناها من الكتاب العزيز حجّة برهانيّة.

توضيح ذلك: أنّ هذه الصّور للنفس الإنسانيّة الواقعة في طريق الاستكمال، والإنسان نوع حقيقيّ بمعنى أنّه موجود حقيقيّ مبدء لآثار وجوديّة عينيّة والعلل الفيّاضة للموجودات أعطتها قابليّة النيل إلى كمالها الأخير في وجودها بشهادة التجربة والبرهان، والواجب تعالى تامّ الإفاضة فيجب أن يكون هناك إفاضة لكلّ نفس مستعدّة بما يلائم استعدادها من الكمال، و يتبدّل به قوّتها إلى الفعليّة، من الكمال الّذي يسمّى سعادة إنكانت ذات صفات حسنة وملكات فاضلة معتدلة أو الّذي يسمّى شقاوة إنكانت ذات رذائل وهيئات رديّة.

وإذ كانت هذه الملكات والصور حاصلة لها من طريق الأفعال الاختياريّة المنبعثة عن اعتقاد الصلاح والفساد، والخوف والرجاء، والرغبة إلى المنافع، والرهبة من المضارّ وجب أن تكون هذه الإفاضة أيضاً متعلّقة بالدعوة الدينيّة بالتبشير والإنذار، والتخويف والتطميع لتكون شفاء للمؤمنين فيكملوا به في سعادتهم، وخساراً للظالمين فيكملوا به في شقاوتهم والدّعوة تحتاج إلى داع يقدم بها وهو النبيّ المبعوث من عنده تعالى.

فان قلت: كفى في الدعوة مايدعو إليه العقل من اتّباع الإنسان للحقّ في الاعتقاد والعمل، وسلوكه طريق الفضيلة والتقوى، فأيّ حاجة إلى بعث الأنبياء؟

قلت: العقل الّذي يدعو إلى ذلك، ويأمر به هو العقل العمليّ الحاكم بالحسن والقبح، دون العقل النظريّ المدرك لحقائق الأشياء كمامرّ بيانه سابقاً، والعقل العمليّ يأخذ مقدّمات حكمه من الإحساسات الباطنة، والإحساسات الّتي هي بالفعل في الانسان في بادي حاله هي إحساسات القوى الشهويّة والغضبيّة، وأمّا القوّة الناطقة القدسيّة فهي بالقوّة، وقد مرّ أنّ هذا الإحساس الفطريّ يدعو إلى الاختلاف، فهذه الّتي بالفعل لاتدع الإنسان يخرج من القوّة إلى الفعل كما هو مشهود من حال الإنسان فكلّ قوم

أوفرد فقد التربية الصّالحة عاد عمّا قليل إلى التوحّش والبربريّة مع وجود العقل فيهم وحكم الفطرة عليهم ، فلا غناء عن تأئيد إلهيّ بنبوّة تؤيّد العقل .

﴿ بحث اجتماعى ﴾

فإن قلت : هب أنّ العقل لا يستقلّ بالعمل في كلّ فرد أوفي كلّ قوم في جميع التقادير ولكنّ الطبيعة يميل دائماً إلى ما فيه صلاحها والاجتماع التابع لها مثلها يهدي إلى صلاح أفراده فهو يستقرّ بالأخرة على هيئة صالحة فيها سعادة أفراد المجتمعين وهو الأصل المعروف بتبعيّة المحيط فالتفاعل بين الجهات المتضادّة يؤدّي بالأخرة إلى اجتماع صالح مناسب لمحيط الحيوة الإنسانيّة جالب لسعادة النوع المجتمع الأفراد ، ويشهد به ما نشاهده و يؤيّده التاريخ أنّ الاجتماعات لا تزال تميل إلى التكامل و تتمنّى الصلاح وتتوجّه إلى السعادة اللذيذة عند الإنسان ، فمنها ما بلغ مبتغاه وامنيّته كما في بعض الأمم مثل سويسره و منها ماهوفي الطريق ولمّا يتمّ له شرائط الكمال وهي قريبة اوبعيدة كما في ساير الدول .

قلت : تمايل الطبيعة إلى كمالها وسعادتها ممّا لايسع أحداً إنكاره ، والاجتماع المنتهي إلى الطبيعة حاله حال الطبيعة في التوجّه إلى الكمال لكنّ الّذي ينبغي الإمعان فيه أنّ هذا التمايل والتوجّه لايستوجب فعليّة الكمال والسعادة الحقيقيّة ، لما ذكرنا من فعليّة الكمال الشهويّ والغضبيّ في الإنسان و كون مبادي السعادة الحقيقيّة فيه بالقوّة ، والشاهد عليه عين ما استشهد به في الإعتراض من كون الاجتماعات المدنيّة المنقرضة والحاضرة متوجّهة إلى الكمال ، ونيل بعضها إلى المدنيّة الفاضلة السعيدة ، و قرب البعض الآخر أو بعده ، فإنّ الّذي نجده عند هؤلاء من الكمال والسعادة هو الكمال الجسميّ وليس الكمال الجسميّ هو كمال الإنسان ، فإنّ الإنسان ليس هو الجسم بل هو مركّب من جسم وروح ، مؤلّف من جهتين مادّيّة ومعنويّة له حيوة في البدن وحيوة بعد مفارقته من غير فناء وزوال ، يحتاج إلى كمال وسعادة تستند إليها في حيوته الآخرة ، فليس من الصحيح أن يعدّ كماله الجسميّ الموضوع على أساس الحيوة الطبيعيّة كمالاً له

وسعادة بالنسبة إليه ، وحقيته هذه الحقيقة .

فتبيّن أنّ الاجتماع بحسب التجربة إنّما يتوجّه بالفعل إلى فعليّة الكمال الجسمانيّ دون فعليّة الكمال الإنسانيّ ، وإن كان في قصدها هداية الإنسان إلي كمال حقيقته لاكمال جسمه الّذي في تقوية جانبه هلاك الإنسانيّة وانحلال تركيبه ، و ضلاله عن صراطه المستقيم ، فهذا الكمال لايتمّ له إلاّ بتأييد من النبوّة ، والهداية الإلهيّة .

فان قلت : لو صحّت هذه الدعوة النبويّة ولها ارتباط بالهداية التكوينيّة لكان لازمها فعليّة التأثير في الاجتماعات الإنسانيّة ، كما أنّ هداية الإنسان بل كلّ موجود مخلوق إلى منافع وجوده أمر فعليّ جار في الخلقة والتكوين ، فكان من اللاّزم أن يتلبّس به الاجتماعات ، و يجري في ما بين الناس مجرى سائر الغرائز الجارية ، وليس كذلك ، فكيف يكون إصلاحاً حقيقيّاً ولايقبله الاجتماعات الإنسانيّة ؟ فليست الدعوة الدينيّة في رفعها اختلافات الحيوة إلّا فرضيّة غير قابلة الانطباق على الحقيقة .

قلت : أوّلا أثر الدعوة الدينيّة مشهود معاين ، لايرتاب فيه إلّا مكابر ، فإنّها في جميع أعصار وجودها منذ ظهرت ، ربّت اُولوفاً و اُلوفاً من الأفراد في جانب السعادة ، وأضعاف ذلك و أضعاف أضعافهم في جانب الشقاء بالقبول والردّ ، والانقياد والإستكبار ، والإيمان والكفر ، مضافاً إلى بعض الاجتماعات الدينيّة المنعقدة أحياناً من الزمان . على أنّ الدنيا لم تقض عمرها بعد ، ولمّا ينقرض العالم الإنسانيّ ، ومن الممكن أن يتحوّل الاجتماع الإنسانيّ يوماً إلى اجتماع دينيّ صالح ، فيه حيوة الإنسانيّة الحقيقيّة و سعادة الفضائل والأخلاق الراقية يوم لايعبد فيه إلّا الله سبحانه ، ويسار فيه بالعدالة والفضيلة ، وليس من الجائز أن نعدّ مثل هذا التأثير العظيم هيّناً لا يعبأ به .

وثانيا : أنّ الأبحاث الاجتماعيّة و كذا علم النفس و علم الأخلاق تثبت أنّ الأفعال المتحقّقة في الخارج لها ارتباط بالأحوال والملكات من الأخلاق ترتضع من ثدى الصفات النفسانيّة ، ولها تأثير في النفوس ، فالأفعال آثار النفوس وصفاتها ، ولها آثار في النفوس في صفاتها ، ويستنتج من هناك أصلان : أصل سراية الصفات والأخلاق ،

وأصل وراثتها ، فهي تتسّع وجوداً بالسراية عرضاً ، وتتّسع ببقاء وجودها بالوراثة طولاً .

فهذه الدّعوة العظيمة وهي تصاحب الاجتماعات الانسانيّة من أقدم عهودها ، في تاريخها المضبوط وقبل ضبط التاريخ لابدّ أن تكون ذات أثر عميق في حيوة الإنسان الاجتماعيّة من حيث الأخلاق الفاضلة والصفات الحسنة الكريمة ، فللدعوة الدينيّة آثار في النفوس وإن لم تجبها ولم تؤمن بها .

بل حقيقة الأمر : أنّ مانشاهده في الاجتماعات الحاضرة من الملل والأمم الحيّة : من آثار النبوّة والدّين ، وقد ملكوها بالوراثة أو التقليد ، فإنّ الدين منذ ظهر بين هذا النوع حملته و انتحلت به أمم وجماعات هامّة ، وهو الداعي الوحيد الّذي يدعو إلى الإيمان ، والأخلاق الفاضلة و العدل و الصلاح ، فالموجود من الخصائل الحميدة بين الناس اليوم وإن كان قليلاً بقايا من آثاره و نتائجه ، فإنّ التدابير العامّة في الاجتماعات المتكوّنة ثلثة لارابع لها : أحدها تدبير الاستبداد وهو يدعو إلى الرقيّة في جميع الشئون الإنسانيّة ، وثانيها القوانين المدنيّة وهي تجري و تحكم في الأفعال فحسب ، وتدعو إلى الحرّية فيما وراء ذلك من الأخلاق وغيرها ، وثالثها الدين و هو يحكم في الاعتقادات والأخلاق والأفعال جميعاً ويدعو إلى إصلاح الجميع .

فلو كان في الدنيا خير مرجوّ أو سعادة لوجب أن ينسب إلى الدين و تربيته .

ويشهد بذلك مانشاهده من أمر الأمم الّتي بنت اجتماعها على كمال الطبيعة ، وأهملت أمر الدين و الأخلاق ، فإنّهم لم يلبثوا دون أن افتقدوا الصلاح و الرحمة و المحبّة وصفاء القلب وسائر الفضائل الخلقيّة والفطريّة مع وجود أصل الفطرة فيهم ، ولو كانت أصل الفطرة كافية ، و لم تكن هذه الصّفات بين البشر من البقايا الموروثة من الدين لما افتقدوا شيئاً من ذلك .

على أنّ التاريخ أصدق شاهد على الاقتباسات الّتي عملتها الأمم المسيحيّة بعد الحروب الصليبيّة ، فاقتبسوا مهمّات النكات من القوانين العامّة الإسلاميّة فتقلّدوها وتقدّموا بها ، و الحال أنّ المسلمين اتّخذوها ورائهم ظهريّا ، فتأخّر هؤلاء و تقدّم

أولئك . و الكلام طويل الذيل .

وبالجملة الأصلان المذكوران ، أعني السراية والوراثة ، وهما التقليد الغريزيّ في الإنسان و التحفّظ على السيرة المألوفة يوجبان نفوذ الروح الدينيّ في الاجتماعات كما يوجبان في غيره ذلك ، وهو تأثير فعليّ .

فان قلت : فعلى هذا فما فائدة الفطرة فإنّها لاتغني طائلاً وإنّما أمر السعادة بيد النبوّة ؟ وما فائدة بناء التشريع على أساس الفطرة على ما تدّعيه النّبوة ؟

قلت : ماقدّمناه في بيان ما للفطرة من الارتباط بسعادة الإنسان و كماله يكفي في حلّ هذه الشبهة ، فإن السعادة والكمال الّذي تجلبه النبوّة إلى الإنسان ليس أمراً خارجاً عن هذا النوع ، ولا غريباً عن الفطرة ، فإنّ الفطرة هي الّتي تهتدي إليه ، لكن هذا الاهتداء لايتمّ لها بالفعل و حدها من غير معين يعينها على ذلك ، و هذا المعين الّذي يعنيها على ذلك و هو حقيقة النبوّة ليس أيضاً أمراً خارجاً عن الإنسانيّة و كمالها ، منضمّاً إلى الإنسان كالحجر الموضوع في جنب الإنسان مثلاً ، وإلّا كان ما يعود منه إلى الإنسان أمراً غير كماله وسعادته كالثقل الّذي يضيفه الحجر إلى ثقل الإنسان في وزنه ، بل هو أيضاً كمال فطريّ للإنسان مذخور في هذا النوع ، و هو شعور خاصّ وإدراك مخصوص مكمون في حقيقته لا يهتدي إليه بالفعل إلّا آحاد من النوع أخذتهم العناية الإلهيّة ، كما أنّ للبالغ من الإنسان شعوراً خاصّاً بلذّة النكاح ، لايهتدي إليه بالفعل بقيّة الأفراد الغير البالغين بالفعل ، وإن كان الجميع من البالغ و غير البالغ مشتركين في الفطرة الإنسانيّة ، والشعور شعور مرتبط بالفطرة .

وبالجملة لاحقيقة النبوّة أمر زايد على إنسانيّة الإنسان الّذي يسمّى نبيّاً ، وخارج عن فطرته ، ولاالسعادة الّتي تهتدي سائر الأمّة إليها أمر خارج عن إنسانيّتهم وفطرتهم ، غريب عمّا يستأنسه وجودهم الإنسانيّ ، وإلّا لم تكن كمالاً وسعادة بالنسبة إليهم .

فان قلت : فيعود الإشكال على هذا التقرير إلى النبوّة ، فإنّ الفطرة عليهذا كافية وحدها و النبوّة غير خارجة عن الفطرة .

فإنّ المتحصّل من هذا الكلام، هو أنّ النوع الإنسانيّ المتمدّن بفطرته و المختلف في اجتماعه يتميّز من بين أفراده آحاد من الصلحاء فطرتهم مستقيمة، وعقولهم سليمة عن الأوهام والتهوّسات ورذائل الصفات، فيهتدون باستقامة فطرتهم، وسلامة عقولهم إلى ما فيه صلاح الاجتماع، وسعادة الإنسان، فيضعون قوانين فيها مصلحة الناس، وعمران الدنيا والآخرة، فإنّ النبيّ هو الإنسان الصالح الّذي له نبوغ إجتماعيّ

قلت: كلّا! وإنّما هو تفسير لا ينطبق على حقيقة النبوّة، ولا ما تستتبعه:

أما أولا: فلأنّ ذلك فرض افترضه بعض علماء الاجتماع ممّن لا قدم له في البحث الدينيّ، والفحص عن حقائق المبدء والمعاد.

فذكر أنّ النبوّة نبوغ خاص إجتماعيّ أستتبعته استقامة الفطرة وسلامة العقل، وهذا النبوغ يدعو إلى الفكر في حال الاجتماع، و ما يصلح به هذا الاجتماع المختلّ، وما يسعد به الإنسان الاجتماعيّ.

فهذا النابغة الاجتماعيّ هو النبيّ، والفكر الصالح المترشّح من قواه الفكريّة هو الوحي، والقوانين الّتي يجعلها لصلاح الاجتماع هو الدين، وروحه الطاهر الّذي يفيض هذه الأفكار إلى قواه الفكريّة ولا يخون العالم الإنسانيّ باتّباع الهوى هو الروح الأمين وهو جيرئيل، والموحي الحقيقيّ هو الله سبحانه، والكتاب الّذي يتضمّن أفكاره العالية الطاهرة هو الكتاب السماويّ، والملائكة هي القوى الطبيعيّة أو الجهات الداعية إلى الخير، والشيطان هي النّفس الأمّارة بالسوء أو القوى أو الجهات الدّاعية إلى الشرّ والفساد، وعلى هذا القياس.

وهذا فرض فاسد، وقد مرّ في البحث عن الإعجاز، أنّ النبوّة بهذا المعنى لأن تسمّى لعبة سياسيّة أولى بها من أن تسمّى نبوّة إلهيّة.

وقد تقدّم أنّ هذا الفكر الّذي يسمّي هؤلاء الباحثون نبوغه الخاصّ نبوّة من خواصّ العقل العمليّ، الّذي يميّز بين خير الأفعال وشرّها بالمصلحة والمفسدة وهو أمر مشترك بين العقلاء من أفراد الانسان و من هدايا الفطرة المشتركة، وتقدّم أيضاً أنّ هذا العقل بعينه هو الداعي إلى الإختلاف، وإذا كان هذا شأنه لم يقدر من حيث

هو كاف على رفع الاختلاف ، واحتاج فيه إلى متمّم يتمّم أمره ، وقد عرفت أنّه يجب أن يكون هذا المتمّم نوعاً خاصّاً من الشعور يختصّ به بحسب الفعليّة بعض الآحاد من الإنسان وتهتدي به الفطرة إلى سعادة الإنسان الحقيقيّة في معاشه ومعاده .

ومن هنا يظهر أنّ هذا الشعور من غير سنخ الشعور الفكري ، بمعنى أنّ ما يجده الإنسان من النتائج الفكريّة من طريق مقدّماتها العقلية غير ما يجده من طريق الشعور النبوي ، والطريق غير الطريق .

ولا يشكّ الباحثون في خواصّ النفس في أنّ في الإنسان شعوراً نفسيّاً باطنيّاً ، ربّما يظهر في بعض الآحاد من أفراده ، يفتح له باباً إلى عالم وراء هذا العالم ، ويعطيه عجائب من المعارف والمعلومات ، وراء ما يناله العقل والفكر ، صرّح به جميع علماء النفس من قدمائنا وجمع من علماء النفس من أوربه مثل جمز الانجليزي وغيره .

فقد تحصّل أنّ باب الوحي النبوي غير باب الفكر العقلي ، وأنّ النبوّة وكذا الشريعة والدين والكتاب والملك والشيطان لا ينطبق عليها ما اختلقوه من المعاني .

وأما ثانيا : فلأنّ المأثور من كلام هؤلاء الأنبياء المدّعين لمقام النبوّة والوحي مثل محمّد صلّى الله عليه وآله وسلّم وعيسى وموسى وإبراهيم ونوح صلّى الله عليه وآله وسلّم وغيرهم ـ وبعضهم يصدّق بعضاً ـ وكذا الموجود من كتبهم كالقرآن ، صريح في خلاف هذا الّذي فسّروا به النبوّة والوحي ونزول الكتاب والملك وغير ذلك من الحقائق . فإنّ صريح الكتاب والسنّة وما نقل من الأنبياء العظام عليهم السلام أنّ هذه الحقائق وآثارها أمور خارجة عن سنخ الطبيعة ، ونشأة المادّة ، وحكم الحسّ ، بحيث لا يعدّ إرجاعها إلى الطبيعة وحكمها إلّا تأويلاً بما لا يقبله طبع الكلام ، ولا يرتضيه ذوق التخاطب .

وقد تبيّن بما ذكرنا أنّ الأمر الّذي يرفع فساد الاختلاف عن الاجتماع الإنساني وهو الشعور الباطني الّذي يدرك صلاح الاجتماع أعني القوّة الّتي يمتاز بها النبيّ عن غيره أمر وراء الشعور الفكري الّذي يشترك فيه جميع أفراد الإنسان .

فان قلت : فعلى هذا يكون هذا الشعور الباطني أمراً خارقاً للعادة فإنّه أمر لا يعرفه أفراد الإنسان من أنفسهم وإنّما هو أمر يدّعيه الشاذّ النادر منهم ، فكيف يمكن

أن يسوق الجميع إلى إصلاح شأنهم ويهدي النوع إلى سعادته الحقيقيّة ؟! وقد مرّ سابقاً أنّ كلّ ما فرض هادياً للإنسان إلى سعادته وكماله النوعيّ وجب أن يهديه بالارتباط والاتّحاد مع فطرته، لا بنحو الانضمام كانضمام الحجر الموضوع في جنب الإنسان إليه.

قلت: كون هذا الأمر خارقاً للعادة ممّا لا ريب فيه، وكذا كونه أمراً من قبيل الادراكات الباطنيّة ونحو شعور مستور عن الحواسّ الظاهريّة ممّا لا ريب فيه، لكنّ العقل لا يدفع الأمر الخارق للعادة ولا الأمر المستور عن الحواسّ الظاهرة وإنّما يدفع المحال، وللعقل طريق إلى تصديق الأمور الخارقة للعادة المستورة عن الحواسّ الظاهرة فإنّ له أن يستدلّ على الشيء من طريق علله وهو الاستدلال اللمّيّ، أو من لوازمه أو آثاره وهو الاستدلال الإنّيّ فيثبت بذلك وجوده، والنبوّة بالمعنى الّذي ذكرنا يمكن أن يستدلّ عليها بأحد طريقين: فتارة من طريق آثاره وتبعاته وهو اشتمال الدين الذي يأتي به النبيّ على سعادة الإنسان في دنياه وآخرته، وتارة من جهة اللوازم وهو أنّ النبوّة لمّا كانت أمراً خارقاً للعادة فدعواها ممّن يدّعيها هي دعوى أنّ الذي وراء الطبيعة وهو إلهها الذي يهديها إلى سعادتها ويهدي النوع الإنسانيّ منها إلى كماله وسعادته يتصرّف في بعض أفراد النوع تصرّفاً خارقاً للعادة وهو التصرّف بالوحي، ولو كان هذا التصرّف الخارق للعادة جائزاً جاز غيره من خوارق العادة، لأنّ حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد، فلو كانت دعوى النبوّة من النبيّ حقّاً وكان النبيّ واجداً لها لكان من الجائز أن يأتي بأمر آخر خارق للعادة مرتبطة بنبوّته نحو ارتباط يوجب تصديق العقل الشاكّ في نبوّة هذا المدّعي للنبوّة، وهذا الأمر الخارق للعادة هي الآية المعجزة، وقد تكلّمنا في الإعجاز في تفسير قوله تعالى: «وإن كنتم في شكّ ممّا نزّلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله الآية» البقرة - ٢٣.

فان قلت: هب أنّ هذا الاختلاف ارتفع بهذا الشعور الباطنيّ المسمّى بوحي النبوّة وأثبتها النبيّ بالإعجاز، وكان على النّاس أن يأخذوا بآثاره وهو الدين المشرّع الّذي جاء به النبيّ، لكن ما المؤمّن عن الغلط ؟ وما الّذي يصون النبيّ عن الوقوع في الخطاء في تشريعه وهو إنسان طبعه طبع سائر الأفراد في جواز الوقوع في الخطاء ؟

ومن المعلوم أنّ وقوع الخطاء في هذه المرحلة أعني مرحلة الدين ورفع الاختلاف عن الاجتماع يعادل نفس الاختلاف الاجتماعيّ في سدّ طريق استكمال النوع الإنسانيّ، وإضلاله هذا النوع في سيره إلى سعادته، فيعود المحذور من رأس!

قلت: الأبحاث السّابقة تكفي مؤنة حلّ هذه العقدة، فإنّ الّذي ساق هذا النوع نحو هذه الفعليّة أعني الأمر الروحيّ الّذي يرفع الاختلاف إنّما هو الناموس التكوينيّ الّذي هو الإيصال التكوينيّ لكلّ نوع من الأنواع الوجوديّة إلى كماله الوجوديّ وسعادته الحقيقيّة، فإنّ السبب الّذي أوجب وجود الإنسان في الخارج وجوداً حقيقيّاً كسائر الأنواع الخارجيّة هو الّذي يهديه هداية تكوينيّة خارجيّة إلى سعادته، ومن المعلوم أنّ الأُمور الخارجيّة من حيث أنّها خارجيّة لا تعرضها الخطاء والغلط، أعني: أنّ الوجود الخارجيّ لا يوجد فيه الخطاء والغلط لوضوح أنّ ما في الخارج هو ما في الخارج! وإنّما يعرض الخطاء والغلط في العلوم التصديقيّة والأُمور الفكريّة من جهة تطبيقها على الخارج فإنّ الصدق والكذب من خواصّ القضايا، تعرضها من حيث مطابقتها للخارج وعدمها، وإذا فرض أنّ الّذي يهدي هذا النوع إلى سعادته ورفع اختلافه العارض على اجتماعه هو الإيجاد و التكوين لزم أن لا يعرضه غلط ولا خطاء في هدايته، ولا في وسيلة هدايته الّتي هي روح النبوّة وشعور الوحي، فلا التكوين يغلط في وضعه هذا الروح والشعور في وجود النبيّ، ولا هذا الشعور الّذي وضعه يغلط في تشخيصه مصالح النوع عن مفاسده وسعادته عن شقائه، ولو فرضنا له غلطاً وخطائاً في أمره وجب أن يتداركه بأمر آخر مصون عن الغلط والخطاء، فمن الواجب أن يقف أمر التكوين على صواب لا خطاء فيه ولا غلط.

فظهر: أنّ هذا الروح النبويّ لا يحلّ محلّاً إلّا بمصاحبة العصمة، وهي المصونيّة عن الخطاء في أمر الدين والشريعة المشرّعة، وهذه العصمة غير العصمة عن المعصية كما أشرنا إليه سابقاً، فإنّ هذه عصمة في تلقّي الوحي من الله سبحانه، وتلك عصمة في مقام العمل و العبوديّة، و هناك مرحلة ثالثة من العصمة و هي العصمة في تلقّي الوحي، فإنّ كلتيهما واقعتان في طريق سعادة الإنسان التكوينيّة وقوعاً تكوينيّاً،

ولا خطاء ولا غلط في التكوين.

وقد ظهر بما ذكرنا الجواب عن إشكال آخر في المقام وهو: أنّه لم لا يجوز أن يكون هذا الشعور الباطنيّ مثل الشعور الفطريّ المشترك أعني الشعور الفكريّ في نحو الوجود بأن يكون محكوماً بحكم التغيّر والتأثّر؟ فإنّ الشعور الفطريّ وإن كان أمراً غير ماديّ، ومن الأمور القائمة بالنفس المجرّدة عن المادّة إلّا أنّه من جهة ارتباطه بالمادّة يقبل الشدّة والضعف والبقاء والبطلان كما في مورد الجنون والسفاهة والبلاهة والغباوة وضعف الشيب وساير الآفات الواردة على القوى المدركة، فكذلك هذا الشعور الباطنيّ أمر متعلّق بالبدن الماديّ نحواً من التعلّق، وإن سلّم أنّه غير ماديّ في ذاته فيجب أن يكون حاله حال الشعور الفكريّ في قبول التغيّر والفساد، ومع إمكان عروض التغيّر و الفساد فيه يعود الإشكالات السابقة ألبتّة.

والجواب: أنّا بيّنّا أن هذا السوق أعني سوق النوع الإنسانيّ نحو سعادته الحقيقيّة إنّما يتحقّق بيد الصنع والإيجاد الخارجيّ دون العقل الفكريّ، ولا معنى لتحقّق الخطاء في الوجود الخارجيّ.

وأمّا كون هذا الشعور الباطنيّ في معرض التغيّر والفساد لكونه متعلّقاً نحو تعلّق بالبدن فلا نسلّم كون كلّ شعور متعلّق بالبدن معرضاً للتغيّر والفساد، وإنّما القدر المسلّم من ذلك هذا الشعور الفكريّ (وقد مرّ أنّ الشعور النبويّ ليس من قبيل الشعور الفكريّ) وذلك أنّ من الشعور شعور الإنسان بنفسه، وهو لا يقبل البطلان والفساد والتغيّر والخطاء فإنّه علم حضوريّ معلومه عين المعلوم الخارجيّ، وتتمّة هذا الكلام موكول إلى محلّه.

فقد تبيّن ممّا مرّ أمور: **أحدها**: انسياق الاجتماع الإنسانيّ إلى التمدّن والاختلاف.

ثانيها: أنّ هذا الاختلاف القاطع لطريق سعادة النوع لا يرتفع ولن يرتفع بما يضعه العقل الفكريّ من القوانين المقرّرة.

ثالثها: أنّ رافع هذا الاختلاف إنّما هو الشعور النبويّ الّذي يوجده الله سبحانه

في بعض آحاد الإنسان لا غير .

رابعها : أنّ سنخ هذا الشعور الباطنيّ الموجود في الأنبياء غير سنخ الشعور الفكريّ المشترك بين العقلاء من أفراد الإنسان .

خامسها : أنّ هذا الشعور الباطنيّ لا يغلط في إدراكه الاعتقادات و القوانين المصلحة لحال النوع الإنسانيّ في سعادته الحقيقيّة .

سادسها : أنّ هذه النتائج (ويهمّنا من بينها الثلثة الأخيره أعني : لزوم بعثة الأنبياء ، وكون شعور الوحى غير الشعور الفكريّ سنخاً ، وكون النبيّ معصوماً غير غالط في تلقّي الوحى) نتائج ينتجها الناموس العامّ المشاهد في هذا العالم الطبيعيّ ، وهو سير كلّ واحد من الأنواع المشهودة فيه نحو سعادته بهداية العلل الوجوديّة الّتي جهزّتها بوسائل السّير نحو سعادته و الوصول إليها والتلبّس بها والإنسان أحد هذه الأنواع ، وهو مجهّز بما يمكنه به أن يعتقد الاعتقاد الحقّ ويتلبّس بالملكات الفاضلة ، ويعمل عملاً صالحاً في مدينة صالحة فاضلة ، فلا بدّ أن يكون الوجود يهيّىء له هذه السعادة يوماً في الخارج ويهديه إليه هداية تكوينيّة ليس فيها غلط ولا خطاء على مامرّ بيانه .

☆ ☆ ☆

أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَّاءُ وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللَّهِ . أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ (٢١٤)

﴿ بيان ﴾

قد مرّ أنّ هذه الآيات آخذة من قوله تعالى : يا أيّها الّذين آمنوا ادخلوا في السّلم كافّة إلى آخر هذه الآية ، ذات سياق واحد يربط بعضها ببعض .

قوله تعالى : أم حسبتم أن تدخلوا الجنّة اه تثبيت لما تدلّ عليه الآيات السابقة ، و هو أنّ الدين نوع هداية من الله سبحانه للناس إلى مافيه سعادتهم في الدنيا والآخرة ، و نعمة حباهم الله بها ، فمن الواجب أن يسلّموا له ولا يتّبعوا خطوات الشيطان ، و لايلقوا فيه الاختلاف ، ولايجعلوا الدّواءداءاً ، ولايبدّلوا نعمة الله سبحانه كفراً ونقمة باتّباع الهوى ، وابتغاء زخرف الدنيا وحطامها فيحلّ عليهم غضب من ربّهم كما حلّ ببني إسرائيل حيث بدّلوا نعمة الله من بعدماجائتهم ، فإنّ المحنة دائمة ، والفتنة قائمة ، ولن ينال أحد من الناس سعادة الدين وقرب ربّ العالمين إلّا بالثبات والتسليم .

وفي الآية التفات إلى خطاب المؤمنين بعد تنزيلهم في الآيات السابقة منزلة الغيبة ، فإنّ أصل الخطاب كان معهم ووجه الكلام إليهم في قوله : ياأيّها الّذين آمنوا ادخلوا في السّلم كافّة اه ، وإنّما عدل عن ذلك إلى غيره لعناية كلاميّة أوجبت ذلك ، وبعد انقضاء الوطر عاد إلى خطابهم ثانياً . . .

و كلمة أم منقطعة تفيد الإضراب ، والمعنى على ما قيل : بل أحسبتم أن تدخلوا الجنّة إلخ والخلاف في أم المنقطعة معروف ، والحقّ أنّ أم لإفادة الترديد ، وأنّ الدلالة على معنى الإضراب من حيث انطباق معنى الإضراب على المورد ، لأنّها دلالة وضعيّة . فالمعنى في المورد مثلاً : هل انقطعتم بما أمرناكم من التسليم بعد الإيمان والثبات على

نعمة الدين ، والاتّفاق والاتّحاد فيه أم لا بل حسبتم أن تدخلوا الجنّة إلخ .

قوله تعالى : ولمّا يأتكم مثل الّذين خلوا من قبلكم اه المثل بكسر الميم فسكون الثاء ، والمثل بفتح الميم والثاء كالشبه والشبه ، والمراد به ما يمثّل الشيء ويحضره ويشخّصه عند السامع ، ومنه المثل بفتحتين ، وهو الجملة أو القصّة الّتي تفيد استحضار معنى مطلوب في ذهن السامع بنحو الاستعارة التمثيليّة كما قال تعالى : « مثل الّذين حمّلوا التوراة ثمّ لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفاراً » الجمعة ـ ٥ ، ومنه أيضاً المثل بمعنى الصفة كقوله تعالى : « اُنظر كيف ضربوا لك الأمثال » الفرقان ـ ٩ وإنّما قالوا له صلّى الله عليه وآله وسلّم : مجنون وساحر وكذّاب ونحو ذلك ، وحيث أنّه تعالى يبيّن المثل الّذي ذكره : بقوله : مسّتهم البأساء والضرّاء إلخ فالمراد به المعنى الأوّل .

قوله تعالى : مسّتهم البأساء والضرّاء إلى آخره لمّا اشتدّ شوق المخاطب ليفهم تفصيل الإجمال الّذي دلّ عليه بقوله : ولمّا يأتكم مثل الّذين اه بيّن ذلك بقوله : مسّتهم البأساء والضرّاء اه ، والبأساء هو الشدّة المتوجّهة إلى الإنسان في خارج نفسه كالمال والجاه والأهل والأمن الّذي يحتاج إليه في حيوته ، والضرّاء هي الشدّة الّتي تصيب الإنسان في نفسه كالجرح والقتل والمرض ، و الزلزلة والزلزال معروف وأصله من زلّ بمعنى عثر ، كرّرت اللفظة للدّلالة على التكرار كأنّ الأرض مثلاً تحدث لها بالزلزلة عثرة بعد عثرة ، وهو كصّر وصرصر ، وصلّ وصلصل ، وكبّ وكبكب ، والزلزال في الآية كناية عن الاضطراب والادّهاش .

قوله تعالى : حتّى يقول الرسول والّذين آمنوا معه اه قرء بنصب يقول ، والجملة عليهذا في محلّ الغاية لما سبقها ، وقرء برفع يقول والجملة عليهذا لحكاية الحال الماضية ، والمعنيان وإن كانا جميعاً صحيحين لكنّ الثاني أنسب للسياق ، فإنّ كون الجملة غاية يعلّل بها قوله : وزلزلوا لا يناسب السياق كلّ المناسبة .

قوله تعالى : متى نصر الله اه الظاهر أنّه مقول قول الرسول والّذين آمنوا معه جميعاً ، ولا ضير في أن يتفوّه الرسول بمثل هذا الكلام استدعاءاً و طلباً للنصر الّذي وعد به الله سبحانه رسله والمؤمنين بهم كما قال تعالى : « ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا

المرسلين أنّهم لهم المنصورون» الصافات-١٧٢ وقال تعالى : «كتب الله لأغلبنّ أنا ورسلي» المجادلة - ٢١ وقد قال تعالى أيضاً : «حتّى إذا استيأس الرسل وظنّوا أنّهم قد كذبوا جائهم نصرنا» يوسف - ١١٠ ، وهو أشدّ لحناً من هذه الآية .

والظاهر أيضاً أنّ قوله تعالى : ألا إنّ نصر الله قريب مقول له تعالى لا تتمّة لقول الرسول والّذين آمنوا معه . . .

والآية (كما مرّت إليه الإشارة سابقاً) تدلّ على دوام أمر الابتلاء والامتحان وجريانه فيهذه الأمّة كما جرى في الأمم السابقة .

وتدلّ أيضاً على اتّحاد الوصف والمثل بتكرّر الحوادث الماضية غابراً ، و هو الّذي يسمّى بتكرّر التاريخ وعوده .



☆ ☆ ☆

يَسْئَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ . قُلْ مَا أَنفَقْتُم مِنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ (٢١٥)

﴿بيان﴾

قوله تعالى : يسئلونك ماذا ينفقون . قل : ما أنفقتم من خير اه قالوا : إنّ الآية واقعة على اُسلوب الحكمة ، فإنّهم إنّما سألوا عن جنس ما ينفقون ونوعه ، وكان هذا السؤال كاللّغو لمكان ظهور ما هو يقع به الإنفاق وهو المال على أقسامه ، وكان الأحقّ بالسؤال إنّما هو من ينفق له ، صرف الجواب إلى التعرّض بحاله وبيان أنواعه ليكون تنبيهاً لهم بحقّ السؤال .

والّذي ذكروه وجه بليغ غير أنّهم تركوا شيئاً ، وهو أنّ الآية مع ذلك متعرّضة لبيان جنس ما ينفقونه ، فإنّها تعرّضت لذلك : أوّلاً بقولها : من خير اه إجمالاً ، وثانياً بقولها : وما تفعلوا من خير فإنّ الله به عليم اه ففي الآية دلالة على أنّ الّذي ينفق به هو المال كائناً ما كان ، من قليل أو كثير ، وأنّ ذلك فعل خير والله به عليم ، لكنّهم كان عليهم أن يسألوا عمّن ينفقون لهم ويعرفوه ، وهم : الوالدان والأقربون واليتامى والمساكين وابن السبيل .

ومن غريب القول ما ذكره بعض المفسّرين : أنّ المراد بما في قوله تعالى : ما ذا ينفقون ليس هو السؤال عن المهيّة فإنّه اصطلاح منطقيّ لا ينبغي أن ينزّل عليه الكلام العربيّ ولا سيّما أفصح الكلام و أبلغه ، بل هو السؤال عن الكيفيّة ، وأنّهم كيف ينفقونه ، وفي أيّ موضع يضعونه ، فاُجيب بالصرف في المذكورين في الآية ، فالجواب مطابق للسؤال لا كما ذكره علماء البلاغة !

ومثله وهو أغرب منه ما ذكره بعض آخر : أنّ السؤال وإن كان بلفظ ما إلّا أنّ

المقصود هو السؤال عن الكيفيّة فإنّ من المعلوم أنّ الّذي ينفق به هو المال ، و إذا كان هذا معلوماًلم يذهب إليه الوهم ، وتعيّن أنّ السؤال عن الكيفيّة ، نظيرقوله تعالى: «قالوا ادع لنا ربّك يبيّن لنا ماهي إنّ البقر تشابه علينا»البقرة - ٧٠ . فكان من المعلوم أنّ البقرة بهيمة نشأتهاوصفتها كذا و كذا ، فلا وجه لحمل قوله : ماهي على طلب المهيّة ، فكان من المتعيّن أن يكون سؤالاً عن الصفة الّتي بهاتمتاز البقرة عن غيرها ، ولذلك اُجيب بالمطابقة بقوله تعالى : « قال إنّها بقرة لاذلول الآية » البقرة - ٧١ .

و قد اشتبه الأمر على هؤلاء ، فإنّ ما و إن لم تكن موضوعة في اللغة لطلب المهيّة الّتي اصطلح عليها المنطق ، وهي الحدّ المؤلّف من الجنس والفصل القريبين ، لكنّه لايستلزم أن تكون حينئذ موضوعة للسؤال عن الكيفيّة ، حتّى يصحّ لقائل أن يقول عند السؤال عن المستحقّين للانفاق : ماذا اُنفق ؟ أي على من اُنفق ؟ فيجاب عنه بقوله : للوالدين والأقربين اه فإنّ ذلك من أوضح اللحن .

بل ما موضوعة للسؤال عما يعرّف الشيء سواء كان معرّفاً بالحدّ و المهيّة ، أو معرّفاً بالخواصّ والأوصاف ، فهي أعمّ ممّا اصطلح عليه في المنطق لأنّها مغايرة له وموضوعة للسؤال عن كيفيّة الشيء ، ومنه يعلم أنّ قوله تعالى : «يبيّن لنا ماهي» و قوله تعالى : «إنّها بقرة لاذلول اه» سؤال وجواب جاريان على أصل اللغة ، وهو السؤال عمّا يعرّف الشيء ويخصّه والجواب بذلك .

و أمّا قول القائل : إنّ المهيّة لمّا كانت معلومة تعيّن حمل ما على السؤال عن الكيفيّة دون المهيّة فهو من أوضح الخطاء ، فإنّ ذلك لايوجب تغيّر معنى الكلمة ممّا وضع له إلى غيره .

و يتلوهما في الغرابة قول من يقول : إنّ السؤال كان عن الأمرين جميعاً : ما ينفقون ؟ و أين ينفقون فذكر أحد السؤالين و حذف الآخر ، و هو السؤال الثاني لدلالة الجواب عليه ! وهو كما ترى .

وكيف كان لاينبغي الشكّ في أنّ في الآية تحويلاً ما للجواب إلى جواب آخر تنبيهاً على أنّ الأحقّ هو السؤال عن من ينفق عليهم ، وإلّا فكون الانفاق من الخير

والمال ظاهر ، والتحوّل من معنى إلى آخر للتنبيه على ما ينبغي التحوّل إليه والاشتغال به كثير الورود في القرآن ، وهو من ألطف الصنائع المختصّة به كقوله تعالى : «مثل الّذين كفروا كمثل الّذي ينعق بما لا يسمع إلّا دعاءاً ونداءاً» البقره ـ ١٧١ وقوله تعالى: «مثل ما ينفقون في هذه الحيوة الدنيا كمثل ريح فيها صرّ» آل عمران ـ ١١٧ و قوله تعالى : «مثل الّذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبّة أنبتت سبع سنابل اه» البقرة ـ ٢٦١ و قوله تعالى : «يوم لا ينفع مال ولا بنون إلّا من أتى الله بقلب سليم» الشعراء ـ ٨٩ و قوله تعالى : «قل ما أسئلكم عليه من أجر إلّا من شاء أن يتّخذ إلى ربّه سبيلاً» الفرقان ـ ٥٧ وقوله تعالى : «سبحان الله عمّا يصفون إلّا عباد الله المخلصين» الصافّات ـ ١٥٩ إلى غير ذلك من كرائم الآيات .

قوله تعالى : «وما تفعلوا من خير فإنّ الله به عليم اه ، في تبديل الإنفاق بفعل الخير ههنا كتبديل المال بالخير في أوّل الآية إيماء إلى أنّ الإنفاق وإن كان مندوباً إليه من قليل المال وكثيره ، غير أنّه ينبغي أن يكون خيراً يتعلّق به الرغبة وتقع عليه المحبّة كما قال تعالى : «لن تنالوا البرّ حتّى تنفقوا ممّا تحبّون» آل عمران ـ ٩٢ وكما قال تعالى: «يا أيّها الّذين آمنوا أنفقوا من طيّبات ما كسبتم وممّا أخرجنا لكم من الأرض ولا تيمّموا الخبيث منه تنفقون ولستم بآخذيه إلّا أن تغمضوا فيه اه» البقرة ـ ٢٦٧ .

وإيماء إلى أن الإنفاق ينبغي أن لا يكون على نحو الشرّ كالإنفاق بالمنّ والأذى كما قال تعالى : «ثمّ لا يتبعون ما أنفقوا منّاً ولا أذى» البقرة ـ ٢٦٢ و قوله تعالى : «يسئلونك ماذا ينفقون قل العفو» البقرة ـ ٢١٩ .

﴿ بحث روائي ﴾

في الدرّ المنثور عن ابن عباس قال ما رأيت قوماً كانوا خيراً من أصحاب محمد ماسألوه إلّا عن ثلث عشرة مسئلة حتّى قبض ، كلّهنّ في القرآن ، منهنّ : يسئلونك عن الخمر والميسر ، ويسئلونك عن الشهر الحرام ، ويسئلونك عن اليتامى ، ويسئلونك عن المحيض ، ويسئلونك عن الأنفال ، و يسئلونك ما ذا ينفقون ، ما كانوا يسألون إلّا عمّا كان ينفعهم .

في المجمع في الآية : نزلت في عمر بن الجموح - وكان شيخاً كبيراً ذا مال كثير- فقال : يارسول الله ! بماذا أتصدّق ؟ وعلى من أتصدّق ؟ فأنزل الله هذه الآية

أقول : ورواه في الدرّ المنثور عن ابن المنذر عن ابن حيّان ، وقد استضعفوا الرواية ، وهي مع ذلك غير منطبق على الآية حيث لم يوضع في الآية إلّا السؤال عمّا يتصدّق به دون من يتصدّق عليه .

ونظيرها في عدم الانطباق ما رواه أيضاً عن ابن جرير وابن المنذر عن ابن جريح قال : سأل المؤمنون رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أين يضعون أموالهم ؟ فنزلت يسئلونك ماذا ينفقون قل ما أنفقتم من خير اه ، فذلك النفقة في التطوّع ، والزكوة سوى ذلك كلّه .

ونظيرها في ذلك أيضاً مارواه عن السدّي ، قال : يوم نزلت هذه الآية لم يكن زكوة ، وهي النفقة ينفقها الرجل على أهله ، والصدقة يتصدّق بها فنسختها الزكوة .

أقول : وليست النسبة بين آية الزكوة : « خذ من أموالهم صدقة » التوبة -١٠٤ وبين هذه الآية نسبة النسخ وهو ظاهر إلّا أن يعني بالنسخ معنى آخر .



☆☆☆

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (٢١٦). يَسْئَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (٢١٧) إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَةَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (٢١٨).

﴿ بيان ﴾

قوله تعالى : كتب عليكم القتال وهو كره لكم اه الكتابة كما مرّ مراراً ظاهرة في الفرض إذا كان الكلام مسوقاً لبيان التشريع ، وفي القضاء الحتم إذا كان في التكوين فالآية تدلّ على فرض القتال على كافّة المؤمنين لكون الخطاب متوجّهاً إليهم إلّا من أخرجه الدليل مثل قوله تعالى : « ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج اه » النور ـ ٦١ وغير ذلك من الآيات والأدلّة .

ولم يظهر فاعل كتب لكون الجملة مذيّلة بقوله : « وهو كره لكم » وهو لا يناسب إظهار الفاعل صوناً لمقامه عن الهتك ، و حفظاً لاسمه عن الاستخفاف أن يقع الكتابة المنسوبة إليه صريحاً مورداً لكراهة المؤمنين .

والكره بضمّ الكاف المشقّة الّتي يدركها الإنسان من نفسه طبعاً أو غير ذلك ، والكره بفتح الكاف : المشقّة الّتي تحمل عليه من خارج كأن يجبره إنسان آخر على

فعل ما يكرهه . قال تعالى : « لا يحلّ لكم أن ترثوا النساء كَرهاً » النساء - ١٨ وقال تعالى: « فقال لها وللأرض أتيا طوعاً أو كَرهاً » فصّلت-١١ . وكون القتال المكتوب كرهاً للمؤمنين إمّا لأنّ القتال لكونه متضمّناً لفناء النفوس وتعب الأبدان والمضارّ الماليّة وارتفاع الأمن و الرخص والرفاهية ، وغير ذلك ممّا يستكرهه الإنسان في حيوته الاجتماعيّة لا محالة كان كرهاً وشاقّاً للمؤمنين بالطبع ، فإنّ الله سبحانه وإن مدح المؤمنين في كتابه بما مدح ، وذكر أنّ فيهم رجالاً صادقين في إيمانهم مفلحين في سعيهم ، لكنّه مع ذلك عاتب طائفة منهم بما في قلوبهم من الزيغ والزلل ، وهو ظاهر بالرجوع إلى الآيات النازلة في غزوة بدر وأُحد والخندق وغيرها ، ومعلوم أنّ من الجائز أن ينسب الكراهة والتثاقل إلى قوم فيهم كاره وغير كاره وأكثرهم كارهون . فهذا وجه .

و إمّا لأنّ المؤمنين كانوا يرون أنّ القتال مع الكفّار مع مالهم من العدّة والقوّة لا يتمّ على صلاح الإسلام والمسلمين ، وأنّ الحزم في تأخيره حتّى يتمّ لهم الاستعداد بزيادة النفوس وكثرة الأموال ورسوخ الاستطاعة ، ولذلك كانوا يكرهون الإقدام على القتال والاستعجال في النزال ، فبيّن تعالى أنّهم مخطئون في هذا الرأى والنظر ، فإنّ لله أمراً في هذا الأمر هو بالغه ، وهو العالم بحقيقة الأمر وهم لا يعلمون إلّا ظاهره وهذا وجه آخر .

وإمّا لأنّ المؤمنين لكونهم متربّين بتربية القرآن تعرّق فيهم خلق الشّفقة على خلق الله ، وملكة الرحمة والرأفة فكانوا يكرهون القتال مع الكفّار لكونه مؤدّياً إلى فناء نفوس منهم في المعارك على الكفر ، ولم يكونوا راضين بذلك بل كانوا يحبّون أن يداروهم ويخالطوهم بالعشرة الجميلة ، والدعوة الحسنة لعلّهم يسترشدوا بذلك ، ويدخلوا تحت لواء الإيمان فيحفظ نفوس المؤمنين من الفناء ، و نفوس الكفّار من الهلاك الأبديّ والبوار الدائم ، فبيّن ذلك أنّهم مخطئون في ذلك ، فإنّ الله - وهو المشرّع لحكم القتال - يعلم أنّ الدعوة غير مؤثّر في تلك النفوس الشقيّة الخاسرة ، وأنّه لا يعود من كثير منهم عائد إلى الدين ينتفع به في دنياً أو آخرة ، فهم في الجامعة الإنسانيّة كالعضو الفاسد السّاري فساده إلى سائر الأعضاء ، الّذي لا ينجع فيه علاجٌ دون

أن يقطع و يرمى به ، و هذا أيضاً وجه .

فهذه وجوه يوجّه بها قوله تعالى: (وهو كره لكم) إلّا أنّ الأوّل أنسب نظراً إلى ما أُشير إليه من آيات العتاب ، على أنّ التعبير في قوله : كتب عليكم القتال اه بصيغة المجهول على ما مرّ من الوجه يؤيّدذلك .

قوله تعالى : وعسى أن تكرهواشيئاً وهو خير لكم اه قد مرّ فيمامرّأنّ أمثال عسى ولعلّ في كلامه تعالى مستعمل في معنى الترجيّ ، وليس من الواجب قيام صفة الرجاء بنفس المتكلّم بل يكفي قيامها بالمخاطب أو بمقام التخاطب ، فالله سبحانه إنّما يقول : عسى أن يكون كذا لا لأنّه يرجوه ، تعالى عن ذلك ، بل ليرجوه المخاطب أو السّامع .

وتكرارعسى في الآية لكون المؤمنين كارهين للحرب ، محبّين للسلم ، فأرشدهم الله سبحانه على خطأهم في الأمرين جميعاً ، بيان ذلك : أنّه لوقيل : عسى أن تكرهوا شيئاً وهوخيرلكم أوتحبّوا شيئاً وهوشرٌّلكم كان معناه أنّه لاعبرة بكرهكم وحبّكم فإنهّما ربّما يخطئان الواقع ، ومثل هذا الكلام إنّما يلقى إلى من أخطأ خطأً واحداً كمن يكره لقاء زيد فقط ، وأمّا من أخطأ خطائين كان يكره المعاشرة والمخالطة ويحبّ الاعتزال ، فالّذي تقتضيه البلاغة أن يشار إلى خطائه في الأمرين جميعاً ، فيقال له : لا في كرهك أصبت ، ولا في حبّك اهتديت ، عسى أن تكره شيئاً وهو خيرلك و عسى أن تحبّ شيئاً وهو شرٌّ لك لأنّك جاهل لا تقدرأن تهتدي بنفسك إلى حقيقة الأمر ، ولمّا كان المؤمنون مع كرههم للقتال محبّين للسلم كما يشعر به أيضاً قوله تعالى سابقاً : أم حسبتم أنّ تدخلوا الجنّة ولمّا يأتكم مثل الّذين خلوا من قبلكم اه نبّههم الله بالخطائين بالجملتين المستقلّتين وهما : عسى أن تكرهوا اه ، وعسى أن تحبّوا اه .

قوله تعالى : والله يعلم وأنتم لا تعلمون اه تتميم لبيان خطائهم ، فإنّه تعالى تدرّج في بيان ذلك إرفاقاً بأذهانهم ، فأخذ أوّلاً بإبداء احتمال خطائهم في كراهتهم القتال بقوله : عسى أن تكرهوا اه فلمّا اعتدلت أذهانهم بحصول الشكّ فيها ، وزوال صفة الجهل المركّب كرّ عليهم ثانياً بأنّ هذا الحكم الّذي كرهتموه أنتم إنّما شرعه

الله الّذي لا يجهل شيئاً من حقائق الأمور ، و الّذي ترونه مستند إلى نفوسكم الّتي لا تعلم شيئاً إلّا ما علّمها الله إياه و كشف عن حقيقته ، فعليكم أن تسلّموا إليه سبحانه الأمر .

والآية في إثباته العلم له تعالى على الإطلاق و نفى العلم عن غيره على الإطلاق تطابق سائر الآيات الدالّة على هذا المعنى كقوله تعالى : « إنّ الله لا يخفى عليه شيء » آل عمران ـ ٥ وقوله تعالى: ولا يحيطون بشيء من علمه إلّا بما شاء » البقرة ـ٢٥٥ . وقد سبق بعض الكلام في القتال في قوله : « وقاتلوا في سبيل الله » البقرة ـ ١٩٠ .

قوله تعالى : يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه اه الآية تشتمل على المنع عن القتال في الشهر الحرام وذمّه بأنّه صدّ عن سبيل الله وكفر ، واشتمالها مع ذلك على أنّ إخراج أهل المسجد الحرام منه أكبر عند الله ، وأنّ الفتنة أكبر من القتل ، يؤذن بوقوع حادثة هي الموجبة للسؤال وأنّ هناك قتلاً ، وأنّه إنّما وقع خطائاً لقوله تعالى في آخر الآيات : « إنّ الّذين آمنوا والّذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله اُولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم الآية ، فهذه قرائن على وقوع قتل في الكفّار خطائاً من المؤمنين في الشهر الحرام في قتال واقع بينهم ، وطعن الكفّار به ، ففيه تصديق لما ورد في الروايات من قصّة عبد الله بن جحش وأصحابه .

قوله تعالى : قل قتال فيه كبير وصدّ عن سبيل الله و كفر به والمسجد الحرام اه ، الصدّ هو المنع والصرف ، والمراد بسبيل الله العبادة والنسك وخاصّة الحجّ ، والظاهر أن ضمير به راجع إلى السبيل فيكون كفراً في العمل دون الاعتقاد ، والمسجد الحرام عطف على سبيل الله أى صدّ عن سبيل الله وعن المسجد الحرام .

والآية تدلّ على حرمة القتال في الشهر الحرام ، وقد قيل : إنّها منسوخة بقوله تعالى: « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم» التوبة ـ٦ وليس بصواب ، وقد مرّ بعض الكلام في ذلك في تفسير آيات القتال .

قوله تعالى : وإخراج أهله منه أكبر عند الله والفتنة أكبر من القتل اه أى والّذي فعله المشركون من إخراج رسول الله والمؤمنين من المهاجرين ـ وهم أهل المسجد

الحرام ـ منه أكبر من القتال ، وما فتنوا به المؤمنين من الزجر والدعوة إلى الكفر أكبر من القتال ، فلا يحقّ للمشركين أن يطعنوا المؤمنين وقد فعلوا ما هو أكبر ممّا طعنوا به ، ولم يكن المؤمنون فيما أصابوه منهم إلّا راجين رحمة الله والله غفور رحيم .

قوله تعالى : ولايزالون يقاتلونكم إلى آخر الآية حتّى للتعليل أى ليردّوكم

قوله تعالى : ومن يرتدد منكم عن دينه إلخ تهديد للمرتدّ بحبط العمل وخلود النّار .

﴿ كلام فى الحبط ﴾

والحبط هو بطلان العمل وسقوط تأثيره ، ولم ينسب في القرآن إلّا إلى العمل كقوله تعالى : « لئن أشركت ليحبطنّ عملك ولتكوننّ من الخاسرين » الزمر ـ ٦٥ . وقوله تعالى : « إنّ الّذين كفروا وصدّوا عن سبيل الله وشاقّوا الرسول من بعد ماتبيّن لهم الهدى لن يضرّوا الله شيئاً وسيحبط أعمالهم . ياأيّها الّذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ولا تبطلوا أعمالكم » محمّد ـ ٣٣ وذيل الآية يدلّ بالمقابلة على أنّ الحبط بمعنى بطلان العمل كما هو ظاهر قوله تعالى: « وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون » هود ـ ١٦ . ويقرب منه قوله تعالى : « وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباءاً منثوراً » الفرقان ـ ٢٣ .

وبالجملة الحبط هو بطلان العمل وسقوطه عن التأثير ، وقد قيل : إنّ أصله من الحبط بالتحريك وهو أن يكثر الحيوان من الأكل فينتفخ بطنه وربّما أدّى إلى هلاكه .

والّذي ذكره تعالى من أثر الحبط بطلان الأعمال في الدنيا والآخرة معاً ، فللحبط تعلّق بالأعمال من حيث أثرها في الحيوة الآخرة ، فإنّ الإيمان يطيّب الحيوة الدّنيا كما يطيّب الحيوة الآخرة . قال تعالى : « مَن عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينّه حيوة طيّبة ولنجزينّهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون » النحل ـ ٩٧ وخسران سعى الكافر ، وخاصّة من ارتدّ إلى الكفر بعد الإيمان ، وحبط عمله في الدنيا ظاهر لا غبار عليه ، فإنّ قلبه غير متعلّق بأمر ثابت ـ وهو الله سبحانه ـ يبتهج به عند النعمة ،

ويتسلّى به عند المصيبة ، ويرجع إليه عند الحاجة . قال تعالى: « أفمن كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في النّاس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها » الأنعام-١٢٢ تبيّن الآية أن للمؤمن في الدنيا حيوة و نوراً في أفعاله ، و ليس للكافر ، ومثله قوله تعالى: « فمن اتّبع هداى فلا يضلّ ولا يشقى ومن أعرض عن ذكري فإنّ له معيشة ضنكاً ونحشره يوم القيامة أعمى » طه -١٢٧ حيث يبيّن أنّ معيشة الكافر وحيوته في الدّنيا ضنك ضيّقة متعبة ، وبالمقابلة معيشة المؤمن وحيوته سعيدة رحبة وسيعة .

وقد جمع الجميع ودلّ على سبب هذه السّعادة والشقاوة قوله تعالى : « ذلك بأنّ الله مولى الّذين آمنوا وأنّ الكافرين لا مولى لهم » محمد -١١ .

فظهر ممّا قرّرناه أنّ المراد بالأعمال مطلق الأفعال الّتي يريد الإنسان بها سعادة الحيوة ، لا خصوص الأعمال العباديّة ، والأفعال القربيّة الّتي كان المرتدّ عملها وأتى بها حال الإيمان . مضافاً إلى أنّ الحبط وارد في مورد الّذين لا عمل عباديّ ، ولافعل قربيّ لهم كالكفّار والمنافقين كقوله تعالى : « يا أيّها الّذين آمنوا إن تنصروا الله ينصركم ويثبّت أقدامكم والّذين كفروا فتعساً لهم وأضلّ أعمالهم ذلك بأنّهم كرهوا ماأنزل الله فأحبط أعمالهم » محمد - ٩ . وقوله تعالى : « إنّ الّذين يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيّين بغير حقّ ويقتلون الّذين يأمرون بالقسط من النّاس فبشّرهم بعذاب أليم أُولئك الّذين حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة ومالهم من ناصرين» آل عمران -٢٢ إلى غير ذلك من الآيات .

فمحصّل الآية كسائر آيات الحبط هو أنّ الكفر والإرتداد يوجب بطلان العمل عن أن يؤثّر في سعادة الحيوة ، كما أنّ الإيمان يوجب حيوة في الأعمال تؤثّر بها أثرها في السعادة . فإن آمن الإنسان بعد الكفر حييت أعماله في تأثير السعادة بعد كونها محبطة باطلة ، وإن ارتدّ بعد الإيمان ماتت أعماله جميعاً وحبطت ، فلا تأثيرلها في سعادة دنيويّة ولا اُخرويّة ، لكن يرجى له ذلك إن هو لم يمت على الردّة وإن مات على الردّة حتم له الحبط وكتب عليه الشقاء .

ومن هنا يظهر بطلان النزاع في بقاء أعمال المرتد إلى حين الموت والحبط عنده أو عدمه.

توضيح ذلك: أنه ذهب بعضهم إلى أن أعمال المرتد السابقة على ردته باقية إلى حين الموت، فإن لم يرجع إلى الإيمان بطلت بالحبط عند ذلك، واستدل عليه بقوله تعالى «ومن يرتد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة الآية» وربما أيده قوله تعالى: «وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباءاً منثوراً» الفرقان - ٢٣ فإن الآية تبين حال الكفار عند الموت، ويتفرع عليه أنه لو رجع إلى الإيمان تملك أعماله الصالحة السابقة على الارتداد.

وذهب آخرون إلى أن الردة تحبط الأعمال من أصلها فلا تعود إليه وإن آمن من بعد الارتداد، نعم له ما عمله من الأعمال بعد الإيمان ثانياً إلى حين الموت، وأما الآية فإنما أخذت قيد الموت لكونها في مقام بيان جميع أعماله وأفعاله التي عملها في الدنيا!

وأنت بالتدبر فيما ذكرناه تعرف: أن لا وجه لهذا النزاع أصلاً، وأن الآية بصدد بيان بطلان جميع أعماله وأفعاله من حيث التأثير في سعادته!

وهنا مسئلة أخرى كالمتفرعة على هذه المسئلة وهي مسئلة الإحباط والتكفير، وهي أن الأعمال هل تبطل بعضها بعضاً أو لا تبطل بل للحسنة حكمها وللسيئة حكمها؟ نعم الحسنات ربما كفرت السيئات بنص القرآن.

ذهب بعضهم إلى التباطل والتحابط بين الأعمال وقد اختلف هؤلاء بينهم، فمن قائل بأن كل لاحق من السيئة تبطل الحسنة السابقة كالعكس، ولازمه أن لا يكون عند الإنسان من عمله إلا حسنة فقط أو سيئة فقط، ومن قائل بالموازنة وهو أن ينقص من الأكثر بمقدار الأقل ويبقى الباقي سليماً عن المنافي، ولازم القولين جميعاً أن لا يكون عند الإنسان من أعماله إلا نوع واحد حسنة أو سيئة لو كان عنده شيء منهما.

ويردهما أولاً قوله تعالى: «وآخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً عسى الله أن يتوب عليهم والله غفور رحيم» التوبة - ١٠٣ فإن الآية ظاهرة في اختلاف الأعمال وبقائها على حالها إلى أن تلحقها توبة من الله سبحانه، وهو ينافي التحابط

بأيّ وجه تصوّروه .

وثانياً : أنّه تعالى جرى في مسئلة تأثير الأعمال على ماجرى عليه العقلاء في الاجتماع الإنسانيّ من طريق المجازاة ، وهو الجزاء على الحسنة على حدة و على السيّئة على حدة إلّا في بعض السيّئات من المعاصي الّتي تقطع رابطة المولويّة و العبوديّة من أصلها فهو مورد الإحباط ، والآيات في هذه الطريقة كثيرة غنيّة عن الإيراد .

وذهب آخرون إلى أنّ نوع الأعمال محفوظة ، ولكلّ عمل أثره سواء في ذلك الحسنة والسيّئة .

نعم الحسنة ربّما كفّرت السيّئة كما قال تعالى : « ياأيّها الّذين آمنوا إن تتّقوا الله يجعل لكم فرقاناً ويكفّر عنكم سيّئاتكم » الأنفال - ٢٩ وقال تعالى : « فمن تعجّل في يومين فلا إثم عليه الآية » البقرة - ٢٠٣ وقال تعالى : « إن تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه نكفّر عنكم سيّئاتكم » النساء - ٣٠ بل بعض الأعمال يبدّل السيّئة حسنة كما قال تعالى: «إلا من تاب و آمن وعمل عملاً صالحاً فأولئك يبدّل الله سيّئاتهم حسنات» الفرقان - ٧٠.

وهنا مسئلة اُخرى هي كالأصل لهاتين المسئلتين ، وهي البحث عن وقت استحقاق الجزاء وموطنه ، فقيل : إنّه وقت العمل ، وقيل : حين الموت ، وقيل : الآخرة ، وقيل : وقت العمل بالموافاة بمعنى أنّه لولم يدم على ما هو عليه حال العمل إلى حين الموت و موافاته لم يستحقّ ذلك إلّا أن يعلم الله ما يؤل إليه حاله و يستقرّ عليه ، فيكتب ما يستحقّه حال العمل .

وقد استدلّ أصحاب كلّ قول بما يناسبه من الآيات ، فإنّ فيها مايناسب كلّاً من هذه الأوقات بحسب الانطباق . وربّما استدلّ ببعض وجوه عقليّة ملفّقة .

والّذي ينبغي أن يقال : إنّا لو سلكنا في باب الثواب والعقاب والحبط والتكفير و ما يجرى مجراها مسلك نتائج الأعمال على ما بيّنّاه في تفسير قوله تعالى : « إنّ الله لايستحيي أن يضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها الآية » البقرة - ٢٦ كان لازم ذلك كون النفس الإنسانيّة مادامت متعلّقة بالبدن جوهراً متحوّلاً قابلاً للتحوّل في ذاته و في آثار ذاته من الصور الّتي تصدر عنها وتقوم بها نتائج و آثار سعيدة أو شقيّة ، فإذا صدر منه

حسنة حصل في ذاته صورة معنوية مقتضية لا تصافه بالثواب، و إذا صدر منه معصية فصورة معنوية تقوم بها صورة العقاب، غير أن الذات لما كانت في معرض التحول و التغير بحسب ما يطرئها من الحسنات و السيئات كان من الممكن أن تبطل الصورة الموجودة الحاضرة بتبدلها إلى غيرها، وهذا شأنها حتى يعرضها الموت فتفارق البدن و تقف الحركة ويبطل التحول و استعداده، فعند ذلك يثبت لها الصور و آثارها ثبوتاً لا يقبل التحول والتغير إلا بالمغفرة أو الشفاعة على النحو الذي بيناه سابقاً.

و كذا لو سلكنا في الثواب و العقاب مسلك المجازاة على ما بيناه فيما مر كان حال الإنسان من حيث اكتساب الحسنة و المعصية بالنسبة إلى التكاليف الإلهية و ترتب الثواب و العقاب عليها حاله من حيث الإطاعة و المعصية في التكاليف الاجتماعية و ترتب المدح و الذم عليها، و العقلاء يأخذون في مدح المطيع و المحسن و ذم العاصي و المسيء بمجرد صدور الفعل عن فاعله، غير أنهم يرون ما يجازونه به من المدح و الذم قابلاً للتغير و التحول لكونهم يرون الفاعل ممكن التغير و الزوال عما هو عليه من الانقياد و التمرد، فلحوق المدح و الذم على فاعل الفعل فعلي عندهم بتحقق الفعل غير أنه موقوف البقاء على عدم تحقق ما ينافيه، و أما ثبوت المدح و الذم و لزومهما بحيث لا يبطلان قط فإنما يكون إذا ثبت حاله بحيث لا يتغير قط بموت أو بطلان استعداد في الحيوة.

و من هنا يعلم: أن في جميع الأقوال السابقة في المسائل المذكورة انحرافاً عن الحق لبنائهم البحث على غير ما ينبغي أن يبنى عليه.

و أن الحق: أولاً: أن الإنسان يلحقه الثواب و العقاب من حيث الاستحقاق بمجرد صدور الفعل الموجب له لكنه قابل للتحول و التغير بعد، و إنما يثبت من غير زوال بالموت كما ذكرناه.

و ثانياً: أن حبط الأعمال بكفر و نحوه نظير استحقاق الأجر يتحقق عند صدور المعصية و يتحتم عند الموت.

و ثالثاً: أن الحبط كما يتعلق بالأعمال الأخروية كذلك يتعلق بالأعمال الدنيوية

و رابعاً: أن التحابط بين الأعمال باطل بخلاف التكفير و نحوه.

﴿ كلام في احكام الاعمال من حيث الجزاء ﴾

من أحكام الأعمال: أنّ من المعاصي ما يحبط حسنات الدنيا والآخرة كالارتداد. قال تعالى: «ومن يرتدّ منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا و الآخرة الآية»، وكالكفر بآيات الله و العناد فيه. قال تعالى: «إنّ الّذين يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيّين بغير حقّ ويقتلون الّذين يأمرون بالقسط من الناس فبشّرهم بعذاب أليم أُولئك الّذين حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة» آل‌عمران - ٣٢، وكذا من الطاعات ما يكفّر سيّئات الدنيا والآخرة كالإسلام والتوبة. قال تعالى: «قل ياعبادي الّذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إنّ الله يغفر الذنوب جميعاً إنّه هو الغفور الرحيم و أنيبوا إلى ربّكم و أسلموا له من قبل أن يأتيكم العذاب ثمّ لا تنصرون و اتبّعوا أحسن ما أُنزل إليكم من ربّكم» الزمر - ٥٥ وقال تعالى: «فمن اتّبع هداى فلا يضلّ ولا يشقى و من أعرض عن ذكري فإنّ له معيشة ضنكاً و نحشره يوم القيامة أعمى» طه - ١٢٤.

وأيضاً: من المعاصي ما يحبط بعض الحسنات كالمشاقّة مع الرسول. قال تعالى: «إنّ الّذين كفروا وصدّوا عن سبيل الله و شاقّوا الرسول من بعد ما تبيّن لهم الهدى لن يضرّوا الله شيئاً وسيحبط أعمالهم يا أيّها الّذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول و لا تبطلوا أعمالكم» سورة محمد -٣٣. فإنّ المقابلة بين الآيتين تقضي بأن يكون الأمر بالإطاعة في معنى النهي عن المشاقّة، وإبطال العمل هو الإحباط، وكرفع الصوت فوق صوت النبيّ. قال تعالى: «يا أيّها الّذين آمنوا لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبيّ ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض أن تحبط أعمالكم وأنتم لا تشعرون» الحجرات - ٢.

وكذا من الطاعات ما يكفّر بعض السيّئات كالصلوات المفروضة قال تعالى: «وأقم الصلوة طرفي النهار وزلفاً من الليل إنّ الحسنات يذهبن السيّئات» هود - ١١٥ و كالحجّ. قال تعالى: «فمن تعجّل في يومين فلا إثم عليه ومن تأخّر فلا إثم عليه» البقرة-٢٠٣ وكاجتناب الكبائر. قال تعالى: «إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفّر عنكم سيّئاتكم»

النساء ـ ٣٠ و قال تعالى : « الّذين يجتنبون كبائر الإثم و الفواحش إلّا اللمم إنّ ربك واسع المغفرة » النجم ـ ٣٢ .

وأيضاً : من المعاصي ما ينقل حسنات فاعلها إلى غيره كالقتل . قال تعالى : (إنّي اُريد أن تبوء بإثمي وإثمك » المائدة ـ ٣٤ . وقد ورد هذا المعنى في الغيبة والبهتان وغيرهما في الروايات المأثورة عن النبيّ وأئمّة أهل البيت ، و كذا من الطاعات ما ينقل السيّئات إلى الغير كما سيجيء .

وأيضاً : من المعاصي ما ينقل مثل سيّئات الغير إلى الإنسان لا عينها . قال تعالى : « ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيمة ومن أوزار الّذين يضلّونهم بغير علم » النحل ـ ٣٥ وقال : « وليحملنّ أثقالهم وأثقالاً مع أثقالهم » العنكبوت ـ ١٣ و كذا من الطاعات ما ينقل مثل حسنات الغير إلى الإنسان لا عينها . قال تعالى: « و نكتب ما قدّموا و آثارهم » يس ـ ١٢ .

وأيضاً من المعاصي ما يوجب تضاعف العذاب. قال تعالى : « إذاً لأذقناك ضعف الحيوة وضعف المماة » الإسراء ـ ٧٥ ، وقال تعالى: « يضاعف لها العذاب ضعفين » الأحزاب ـ ٣٠. وكذا من الطاعات ما يوجب الضعف كالإنفاق في سبيل الله . قال تعالى : « مثل الّذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبّة أنبتت سبع سنابل في كلّ سنبلة مأة حبّة » البقرة ـ ٢٥١ ، ومثله ما في قوله تعالى : « واُولئك يؤتون أجرهم مرّتين » القصص ـ ٥٤ ومافي قوله تعالى : « يؤتكم كفلين من رحمته ويجعل لكم نوراً تمشون به ويغفر لكم » الحديد ـ ٢٨ على أنّ الحسنة مضاعفة عند الله مطلقاً . قال تعالى : « من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها » الأنعام ـ ١٦٠ .

وأيضاً : من الحسنات ما يبدّل السيّئات إلى الحسنات . قال تعالى « الّا من تاب و آمن وعمل عملاً صالحاً فأولئك يبدّل الله سيّئاتهم حسنات » الفرقان ـ ٧٠

وأيضاً : من الحسنات ما يوجب لحوق مثلها بالغير . قال تعالى : « الّذين آمنوا واتبعتهم ذرّيّتهم بإيمان ألحقنا بهم ذرّيّتهم و ما ألتناهم من عملهم من شيء كلّ امرء بما كسب رهين » الطور ـ ٢١ ، ويمكن الحصول على مثلها في السّيئات كظلم أيتام الناس

حيث يوجب نزول مثله على الأيتام من نسل الظالم . قال تعالى : « وليخش الّذين لو تركوا من خلفهم ذرّيّة ضعافاً خافوا عليهم » النساء - ٨ .

وأيضاً : من الحسنات ما يدفع سيّئات صاحبها إلى غيره ، و يجذب حسنات الغير إليه ، كما أنّ من السيّئات ما يدفع حسنات صاحبها إلى الغير ، ويجذب سيّئاته إليه ، و هذا من عجيب الأمر في باب الجزاء و الاستحقاق ، سيجيء البحث عنه في قوله تعالى : « ليميز الله الخبيث من الطيّب ويجعل الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعاً فيجعله في جهنّم » الأنفال - ٣٨ .

وفي موارد هذه الآيات روايات كثيرة متنوّعة سنورد كلاًّ منها عند الكلام فيما يناسبه من الآيات إنشاءالله العزيز .

وبالتأمّل في الآيات السابقة والتدّبر فيها يظهر : أنّ في الأعمال من حيث المجازاة أى من حيث تأثيرها في السعادة والشقاوة نظاماً يخالف النظام الموجود بينها من حيث طبعها في هذا العالم ، وذلك أنّ فعل الأكل مثلاً من حيث أنّه مجموع حركات جسمانيّة فعليّة وانفعاليّة ، إنّما يقوم بفاعله نحو قيام يعطيه الشبع مثلاً ولا يتخطّاه إلى غيره ، ولا ينتقل عنه إلى شخص آخر دونه ، وكذا يقوم نحو قيام بالغذاء المأكول يستتبع تبدّله من صورة إلى صورة اُخرى مثلاً ، ولا يتعدّاه إلى غيره ، ولا يتبدّل بغيره ، ولا ينقلب عن هويّته و ذاته ؛ وكذا إذا ضرب زيد عمراً كانت الحركة الخاصّة ضرباً لاغير ، وكان زيد ضارباً لاغير ، وكان عمر ومضروباً لاغير إلى غير ذلك من الأمثلة ، لكن هذه الأفعال بحسب نشأة السعادة والشقاوة على غير هذه الأحكام كما قال تعالى : « وما ظلمونا ولكن كانوا أنفسهم يظلمون » البقرة - ٥٧ و قال تعالى : « ولا يحيق المكر السيّئ إلاّ بأهله » الفاطر - ٤٣ وقال تعالى : « أنظر كيف كذبوا على أنفسهم » الأنعام - ٢٤ وقال تعالى : « ثمّ قيل لهم أين ما كنتم تشركون من دون الله قالوا ضلّوا عنّا بل لم نكن ندعو من قبل شيئاً كذلك يضلّ الله الكافرين » المؤمن - ٧٤ .

وبالجملة : عالم المجازاة ربّما بدّل الفعل بغير نفسه ، وربّما نقل الفعل وأسنده إلى غير فاعله ، و ربّما أعطى للفعل غير حكمه إلى غير ذلك من الآثار المخالفة لنظام هذا العالم الجسماني .

ولا ينبغي لمتوهّم أن يتوهّم أنّ هذا يبطل حجّة العقول في مورد الأعمال و آثارها ويفسد الحكم العقليّ فلا يستقرّ شيء منه على شيء . وذلك أنّا نرى أنّ الله سبحانه وتعالى «فيما حكاه في كتابه» يستدلّ هو وملائكته الموكّلة على الاُمور على المجرمين في حال الموت والبرزخ ، وكذا في القيامة والنار والجنّة بحجج عقليّة تعرفها العقول . قال تعالى : «ونفخ في الصور فصعق من في السموات والأرض إلاّ من شاء الله و نفخ فيه اُخرى فإذا هم قيام ينظرون و أشرقت الأرض بنور ربّها ووضع الكتاب وجيء بالنبيّين والشهداء وقضي بينهم بالحقّ وهم لا يظلمون ووفّيت كلّ نفس ما عملت وهو أعلم بما يفعلون» الزمر ـ ٧٠ وقد تكرّر في القرآن الإخبار بأنّ الله سيحكم بين الناس بالحقّ يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون ، وكفى في هذا الباب ماحكاه الله عن الشيطان بقوله تعالى : «وقال الشيطان لمّا قضي الأمر إنّ الله وعدكم وعد الحقّ ووعدتكم فأخلفتكم وما كان لي عليكم من سلطان إلّا أن دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا أنفسكم الآية» إبراهيم ـ ٢٢

ومن هنا نعلم : أنّ حجّة العقول غير باطلة في نشأة الأعمال ودار الجزاء مع ما بين النشأتين أعني نشأة الطبيعة و نشأة الجزاء من الاختلاف البيّن على ما أشرنا إليه .

والّذي يحلّ به هذه العقدة : أنّ الله تكلّم مع الناس في دعوتهم وإرشادهم بلسان أنفسهم وجرى في مخاطباته إيّاهم و بياناته لهم مجرى العقول الاجتماعيّة ، و تمسّك بالاُصول والقوانين الدائرة في عالم العبوديّة والمولويّة ، فعدّ نفسه مولى والناس عبيداً والأنبياء رسلاً إليهم ، وواصلهم بالأمر والنهي والبعث والزجر ، والتبشير والإنذار ، والوعد والوعيد ، وسائر ما يلحق بهذا الطريق من عذاب ومغفرة وغير ذلك

وهذه طريقة القرآن الكريم في تكليمه للنّاس ، فهو يصرّح أنّ الأمر أعظم ممّا يتوهّمه النّاس أو يخيّل إليهم ، غير أنّه شيء لا تسعه حواصلهم وحقائق لا تحيط بها أفهامهم ، ولذلك نزّل منزلة قريبة من اُفق إدراكهم لينالوا ما شاء الله أن ينالوه من تأويل هذا الكتاب العزيز كما قال تعالى : «والكتاب المبين إنّا جعلناه قرآناً عربيّاً لعلّكم تعقلون وإنّه في اُمّ الكتاب لدينا لعليّ حكيم» الزخرف ـ ٤ .

فالقرآن الكريم يعتمد في خصوصيّات ما نبّأ به من أحكام الجزاء وما يرتبط بها على الأحكام الكلّيّة العقلائيّة الدائرة بين العقلاء المبتنية على المصالح و المفاسد. ومن لطيف الأمر: أنّ هذه الحقائق المستورة عن سطح الأفهام العاديّة قابلة التطبيق على الأحكام العقلائيّة المذكورة، ممكنة التوجيه بها، فإنّ العقل العمليّ الاجتماعيّ لايأبى مثلاً عن التشديد على بعض المفسدين بمؤاخذته بجميع ما يترتّب على عمله من المضارّ والمفاسد الاجتماعيّة كأن يؤاخذ القاتل بجميع الحقوق الاجتماعيّة الفائتة بسبب موت المقتول، أو يؤاخذ من سنّ سنّة سيّئة بجميع المخالفات الجارية على وفق سنّته، ففي المثال الأوّل يقضي بأنّ المعاصي الّتي كانت ترى ظاهراً أفعالاً للمقتول فاعلها هو القاتل بحسب الاعتبار العقلائيّ، وفي المثال الثاني بأنّ السيّئات الّتي عملها التابعون لتلك السنّة السيّئة أفعال فعلها أوّل من سنّ تلك السنّة المتبوعة، في عين أنّها أفعال التابعين فيها، فهي أفعال لهم معاً، فلذلك يؤاخذ بها كما يؤاخذون.

وكذلك يمكن أن يقضي بكون الفاعل لفعل غير فاعل له، أو الفعل المعيّن المحدود غير ذلك الفعل، أو حسنات الغير حسنات للإنسان، أو للإنسان أمثال تلك الحسنات، كلّ ذلك باقتضاء من المصالح الموجودة.

فالقرآن الكريم يعلّل هذه الأحكام العجيبة الموجودة في الجزاء كمجازاة الإنسان بفعل غيره خيراً أو شرّاً، وإسناد الفعل إلى غير فاعله، وجعل الفعل غير نفسه، إلى غير ذلك، ويوضحها بالقوانين العقلائيّة الموجودة في ظرف الاجتماع وفي سطح الأفهام العامّة، وإن كانت بحسب الحقيقة ذات نظام غير نظام الحسّ، وكانت الأحكام الاجتماعيّة العقلائيّة محصورة مقصورة على الحيوة الدنيا، وسينكشف على الإنسان ما هو مستور عنه اليوم يوم تبلى السرائر كما قال تعالى: « ولقد جئناكم بكتاب فصّلناه على علم هدى ورحمة لقوم يؤمنون هل ينظرون إلّا تأويله يوم يأتي تأويله يقول الّذين نسوه من قبل قد جائت رسل ربّنا بالحقّ » الاعراف ـ ٥٢، وقال تعالى: « وما كان هذا القرآن أن يفترى من دون الله ولكن تصديق الّذي بين يديه وتفصيل الكتاب لا ريب فيه من ربّ العالمين (إلى أن قال) بل كذّبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولمّا يأتهم تأويله » يونس ـ ٣٩.

وبهذا الذي ذكرناه يرتفع الاختلاف المترائي بين هذه الآيات المشتملة على هذه الأحكام العجيبة وبين أمثال قوله تعالى: « فمن يعمل مثقال ذرّة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرّة شراً يره » الزلزال - ٧، وقوله تعالى: « لا تزر وازرة وزر أخرى » الأنعام - ١٦٤، وقوله تعالى: كلّ امرء بما كسب رهين » الطور - ٢١، وقوله تعالى: « وأن ليس للإنسان إلّا ما سعى » النجم - ٣٩، وقوله تعالى: « إنّ الله لا يظلم النّاس شيئاً » يونس - ٤٤، إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة.

وذلك أنّ الآيات السّابقة تحكم بأنّ معاصي المقتول المظلوم إنّما فعلها القاتل الظالم فمؤاخذته له بفعل نفسه لا بفعل غيره، وكذا تحكم بأنّ من اتّبع سنّة سيّئة ففعل معصية على الاتّباع لم يفعلها التابع وحده بل فعله هو و فعله المتبوع، فالمعصية معصيتان. وكذا تحكم بأنّ من أعان ظالماً على ظلمه أو اقتدى بإمام ضلال فهو شريك معصيته، وفاعل كمثله. فهؤلاء وأمثالهم من مصاديق قوله تعالى: « لا تزر وازرة وزر أخرى الآية » ونظائرها من حيث الجزاء، لأنّهم خارجون عن حكمها بالاستثناء أو بالنقض.

وإلى ذلك يشير قوله تعالى: « وقضي بينهم بالحقّ وهم لا يظلمون ووفّيت كلّ نفس ما عملت وهو أعلم بما يفعلون » الزمر - ٧٠. فقوله: وهو أعلم بما يفعلون اه يدلّ أو يشعر بأنّ توفية كلّ نفس ما عملت إنّما هي على حسب ما يعلمه الله سبحانه ويحاسبه من أفعالهم لا على حسب ما يحاسبونه من عند أنفسهم من غير علم ولا عقل، فإنّ الله قد سلب عنهم العقل في الدنيا حيث قال تعالى حكاية عن أصحاب السعير: « لو كنّا نسمع أو نعقل ما كنّا في أصحاب السعير » الملك - ١٠. وفي الآخرة أيضاً حيث قال: « ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضلّ سبيلاً » الإسراء - ٧٢ وقال تعالى: « نار الله الموقدة الّتي تطّلع على الأفئدة » الهمزة - ٧ وقال تعالى في تصديق هذا السلب: « قالت أخريهم لأوليهم ربّنا هولاء أضلّونا فآتهم عذاباً ضعفاً من النار قال لكلّ ضعف و لكن لا تعلمون » الأعراف - ٣٧. فأثبت لكلّ من المتبوعين وتابعيهم الضعف من العذاب، أمّا المتبوعين فلضلالهم وإضلالهم، وأما التابعين فلضلالهم وإقامتهم أمر متبوعيهم بالتبعيّة،

ثمّ ذكر أنّهم جميعاً لايعلمون .

فان قلت : ظاهر هذه الآيات الّتي تسلب العلم عن المجرمين في الدنيا والآخرة تنافي آيات اُخر تثبت لهم العلم كقوله تعالى : «كتاب فصّلت آياته قرآناً عربيّاً لقوم يعلمون» فصّلت - ٣ وكالآيات الّتي تحتجّ عليهم ولا معنى للاحتجاج على من لاعلم له ولافقه للاستدلال . على أنّ نفس هذه الآيات مشتملة على أقسام من الاحتجاج عليهم في الآخرة ولامناص من إثبات العقل والإدراك لهم فيه . على أنّ هيهنا آيات تثبت لهم العلم واليقين في خصوص الآخرة كقوله تعالى : «لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد» ق - ٢٢ وقوله تعالى : «ولو ترى إذ المجرمون ناكسوا رؤسهم عند ربّهم ربّنا أبصرنا وسمعنا فارجعنا نعمل صالحاً إنّا موقنون» السجدة - ١٢ .

قلت : مرجع نفي العلم عنهم في الدنيا نفي اتّباع ماعندهم من العلم ، ومعنى نفيه عنهم في الآخرة لزوم ماجروا عليه من الجهالة في الدنيا لهم حين البعث وعدم انفكاك الأعمال عنهم كما قال تعالى : «وكلّ إنسان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقيه منشوراً» الإسراء - ١٣ وقوله تعالى : «قال يا ليت بيني وبينك بعد المشرقين فبئس القرين» الزخرف - ٣٨ ، إلى غير ذلك من الآيات ، وسيجيء إستيفاء هذا البحث في تفسير قوله تعالى : «يبيّن الله لكم آياته لعلّكم تعقلون» البقرة - ٢٤٢ .

وقد أجاب الإمام الغزاليّ عن إشكال انتقال الأعمال بجواب آخر ذكره في بعض رسائله فقال ما حاصله : إنّ نقل الحسنات والسيّئات بسبب الظلم واقع في الدنيا وقت جريان الظلم لكن ينكشف ذلك يوم القيامة ، فيرى الظالم مثلاً طاعات نفسه في ديوان غيره ، ولم تنقل في ذلك الوقت بل في الدنيا كما قال تعالى : «لمن الملك اليوم لله الواحد القهّار» ، أخبر عن ثبوت الملك له تعالى في الآخرة وهو لم يحدث له تعالى هناك بل هو مالك دائماً إلّا أنّ حقيقته لاتنكشف لكافّة الخلائق إلّا يوم القيامة ، ومالايعلمه الإنسان فليس بموجود له وإن كان موجوداً في نفسه ، فإذا علمه صار موجوداً له كأنّه وجد الآن في حقّه .

فقدسقط بهذا قول من قال : إنّ المعدوم كيف ينقل والعرض كيف ينقل؟ . فنقول : المنقول ثواب الطاعة لا نفس الطاعة ، و لكن لمّا كانت الطاعة يراد لثوابها عبّر عن نقل أثرها بنقل نفسها ، وأثر الطاعة ليس أمراً خارجاً عن الإنسان لاحقاً به حتّى يشكل بأنّ نقله في الدنيا من قبيل انتقال العرض المحال ، و نقله في الآخرة بعد انعدامه من قبيل إعادة المعدوم الممتنعة ، وإن كان جوهراً فما هذا الجوهر؟! بل المراد بأثر الطاعة أثره في القلب بالتنوير فإنّ للطاعات تأثيراً في القلب بالتنوير ، وللمعاصي تأثيراً فيه بالقسوة و الظلمة ، وبأنوار الطاعة تستحكم مناسبة القلب مع عالم النور والمعرفة و المشاهدة ، و بالظلم و القسوة يستعدّ القلب للحجاب والبعد ، وبين آثار الطاعات و المعاصي تعاقب و تضادّ كما قال تعالى : « إنّ الحسنات يذهبن السيّئات » وقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم : « اتبع السيّئة الحسنة تمحقها » والآثام تمحيصات للذنوب ، و لذلك قال عليه السلام : إنّ الرجل ليثاب حتّى بالشوكة تصيب رجله ، وقال عليه السلام : الحدود كفّارات .

فالظالم يتبع ظلمه ظلمة في قلبه وقسوة توجب انمحاء أثر النور الّذى كان في قلبه من الطاعات الّتي كان عملها ، والمظلوم يتألّم فينكسر شهوته و يمحو عن قلبه أثـر السيّئات الّتي أورثت ظلمة في قلبه فيتنوّر قلبه نوع تنوّر ، فقددار ما في قلب الظالم من النور إلى قلب المظلوم ، وما في قلب المظلوم من الظلمة إلى قلب الظالم وهذا معنى نقل الحسنات والسيّئات .

فإن قال قائل : ليس هذا نقلاً حقيقيّاً إذ حاصله بطلان النور من قلب الظالم وحدوث نور آخر في قلب المظلوم ، وبطلان الظلمة من قلب المظلوم و حدوث ظلمة اُخرى في قلب الظالم وليس هذا نقلاً حقيقة .

قلنا إسم النقل قديطلق على مثل هذا الأمر على سبيل الاستعارة كما يقال : انتقل الظلّ من موضع إلى موضع آخر ، وانتقل نور الشمس أو السراج من الأرض إلى الحائط إلى غير ذلك فهذا معنى نقل الطاعات ، فليس فيه إلّا أنّه كنّي بالطاعة عن ثوابها كما يكنّى بالسبب عن المسبّب ، وسمّى إثبات الوصف في محلّ وإبطال مثله في محلّ آخر بالنقل ، و كلّ ذلك شايع في اللسان ، معلوم بالبرهان لو لم يرد الشرع به فكيف إذا ورد ، انتهى ملخّصاً .

أقول : محصّل ما أفاده أنّ إطلاق النقل على ما يعامله الله سبحانه في حق أيّ القاتل والمقتول استعارة في استعارة أعني : استعارة اسم الطاعة لأثر الطاعة في القلب و استعارة اسم النقل لإمحاء شيء و إثبات شيء آخر في محلّ آخر، وإذا اطّرد هذا الوجه في سائر أحكام الأعمال المذكورة عادت جميع هذه الأحكام مجازات، وقد عرفت أنّه سبحانه قرّر هذه الأحكام على مايراه العقل العمليّ الاجتماعيّ، و يبنى عليه أحكامه من المصالح و المفاسد، ولاريب أنّ هذه الأحكام العقليّة إنّما تصدر من العقل باعتقاد الحقيقة، فيؤاخذ القاتل مثلاً بجرم المقتول أو يتحف المقتول أو ورثته بحسنة القاتل و ما يشبه ذلك باعتقاد أنّ الجرم عين الجرم و الحسنة عين الحسنة وهكذا .

هذا حال هذه الأحكام في ظرف الاجتماع الّذي هو موطن أحكام العقل العمليّ، وأمّا بالنسبة إلى غير هذا الظرف وهو ظرف الحقائق فالجميع مجازات إلّا بحسب التحليل بمعنى أنّ نفس هذه المفاهيم لمّا كانت مفاهيم اعتباريّة مأخوذة من الحقائق المأخوذة على نحو الدّعوى والتشبيه كانت جميعها مجازات إذا قيست إلى تلك الحقائق المأخوذة منها فافهم ذلك .

ومن احكام الاعمال : أنّها محفوظة مكتوبة متجسّمة كما قال تعالى : « يوم تجد كلّ نفس ماعملت من خير محضراً وماعملت من سوءٍ تودّ لو أنّ بينها و بينه أمداً بعيداً » آل عمران ـ ٣ وقال تعالى : « وكلّ إنسان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقيه منشوراً » الإسراء ـ ١٣ و قال تعالى : « ونكتب ماقدّموا و آثارهم و كلّ شيىء أحصيناه في إمام مبين» يس ـ ١٢ وقال تعالى : « لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » ق ـ ٢٢ وقد مرّ البحث عن تجسّم الأعمال .

ومن أحكام الاعمال : أنّ بينها وبين الحوادث الخارجيّة ارتباطاً ، و نعني بالأعمال الحسنات والسيّئات الّتي هي عناوين الحركات الخارجيّة ، دون الحركات والسكنات الّتي هي آثار الأجسام الطبيعيّة فقد قال تعالى : « وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير» الشورى ـ ٣٠ وقال تعالى : « إنّ الله لايغيّر مابقوم حتّى يغيّروا مابأنفسهم وإذا أراد الله بقوم سوءاً فلامردّ له » الرعد ـ ١٢ و قال تعالى: « ذلك بأنّ الله لم يك مغيّراً نعمة أنعمها على قوم حتّى يغيّروا مابأنفسهم » الأنفال ـ

٥٤ والآيات ظاهرة في أنّ بين الأعمال والحوادث ارتباطاً مّا شرّاً أو خيراً.

ويجمع جملة الأمر آيتان من كتاب الله تعالى وهما قوله تعالى: « ولو أنّ أهل القرى آمنوا و اتّقوا لفتحنا عليهم بركات من السّماء ولكن كذّبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون » الأعراف - ٩٥ و قوله تعالى: « ظهر الفساد في البرّ والبحر بما كسبت أيدي الناس ليذيقهم بعض الّذي عملوا لعلّهم يرجعون » الرّوم - ٤١.

فالحوادث الكونيّة تتبع الأعمال بعض التبعيّة، فجرى النوع الإنسانيّ على طاعة الله سبحانه وسلوكه الطريق الّذي يرتضيه يستتبع نزول الخيرات، وانفتاح أبواب البركات. وانحراف هذا النوع عن صراط العبوديّة، وتماديه في الغيّ والضلالة، وفساد النيّات، وشناعة الأعمال يوجب ظهور الفساد في البرّ والبحر وهلاك الأمم بفشوّ الظلم وارتفاع الأمن وبروز الحروب وسائر الشرور الراجعة إلى الإنسان و أعماله، وكذا ظهور المصائب والحوادث المبيدة الكونيّة كالسيل والزلزلة والصاعقة والطوفان وغير ذلك. و قد عدّ الله سبحانه سيل العرم و طوفان نوح و صاعقة ثمود و صرصر عاد من هذا القبيل.

فالأمّة الطالحة إذا انغمرت في الرذائل والسيّئات أذاقها الله وبال أمرها و آل ذلك إلى إهلاكها وإبادتها. قال تعالى: « أولم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الّذين كانوا من قبلهم كانوا هم أشدّ منهم قوّة و آثاراً في الأرض فأخذهم الله بذنوبهم وما كان لهم من الله من واق » المؤمن - ٢١ و قال تعالى: « وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحقّ عليها القول فدمّرناها تدميراً » الإسراء - ١٦ وقال تعالى: « ثمّ أرسلنا رسلنا تترى كلّما جاء أمّة رسولها كذّبوه فأتبعنا بعضهم بعضاً و جعلناهم أحاديث فبعداً لقوم لا يؤمنون » المؤمنون - ٤٤. هذا كلّه في الأمّة الطالحة، والأمّة الصالحة على خلاف ذلك.

والفرد كالأمّة يؤخذ بالحسنة و السيّئة والنقم والمثلات غير أنّ الفرد ربّما ينعم بنعمة أسلافه كما أنّه يؤخذ بمظالم غيره كآبائه وأجداده. قال تعالى حكاية عن يوسف عليه‌السلام: « قال أنا يوسف وهذا أخي قد منّ الله علينا إنّه من يتّق ويصبر فإنّ الله لا يضيع

أجر المحسنين» يوسف ـ ٩٠ . والمراد به ما أنعم الله عليه من الملك والعزّة وغيرهما ، وقال تعالى : « فخسفنا به و بداره الأرض » القصص ـ ٨١ و قال تعالى : « و جعلنا له لسان صدق عليّاً» مريم ـ ٥٠ وكأنّه الذرّيّة الصالحة المنعّمة كما قال تعالى : « فجعله كلمة باقية في عقبه » الزخرف ـ ٢٨ وقال تعالى : « وأمّا الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة و كان تحته كنز لهما و كان أبوهما صالحاً فأراد ربّك أن يبلغا أشدّهما و يستخرجا كنزهما» الكهف ـ ٨٣ وقال تعالى : فليخش الّذين لو تركوا من خلفهم ذرّيّة ضعافاً خافوا عليهم » النساء ـ ٨. والمراد بذلك الخلف المظلوم يبتلي بظلم سلفه .

وبالجملة إذا أفاض الله نعمة على اُمّة أو على فرد من أفراد الإنسان فإن كان المنعم عليه صالحاً كان ذلك نعمة أنعمها عليه وامتحاناً يمتحنه بذلك كما حكى الله تعالى عن سليمان إذ يقول : « قال هذا من فضل ربّي ليبلوني أأشكر أم أكفر ومن شكر فإنّما يشكر لنفسه ومن كفر فإنّ ربّي غنيّ كريم » النّمل ـ ٤٠ وقال تعالى : « لئن شكرتم لأزيدنّكم ولئن كفرتم إنّ عذابي لشديد » ابراهيم ـ ٧ ، والآية كسابقتها تدلّ على أنّ نفس الشكر من الأعمال الصالحة الّتي تستتبع النعم .

وإن كان المنعم عليه طالحاً كانت النعمة مكراً في حقّه واستدراجاً وإملائاً يملي عليه كما قال تعالى : « ويمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين » الأنفال ـ ٣٠ وقال تعالى : « سنستدرجهم من حيث لا يعلمون وأملي لهم إنّ كيدي متين » القلم ـ ٤٤ . وقال تعالى : « ولقد فتنّا قبلهم قوم فرعون » الدخان ـ ١٧ .

وإذا أنزلت النوازل وكرّت المصائب والبلايا على قوم أو على فرد فإن كان المصاب صالحاً كان ذلك فتنة ومحنة يمتحن الله به عباده ليميّز الخبيث من الطيّب ، وكان مثله مع البلاء مثل الذهب مع البوتقة والمحكّ . قال تعالى : « أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنّا وهم لا يفتنون ولقد فتنّا الّذين من قبلهم فليعلمنّ الله الّذين صدقوا وليعلمنّ الكاذبين أم حسب الّذين يعملون السيئات أن يسبقونا ساء ما يحكمون » العنكبوت ـ ٤ وقال تعالى : « وتلك الأيّام نداولها بين الناس وليعلم الله الّذين آمنوا ويتّخذ منكم شهداء » آل عمران ـ ١٤٠ .

وإن كان المصاب طالحاً كان ذلك أخذاً بالنقمة وعقاباً بالأعمال ، والآيات السابقة

دالّة على ذلك .

فهذا حكم العمل يظهر في الكون ويعود إلى عامله . وأمّا قوله تعالى : « ولولا أن يكون الناس أمّة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفاً من فضّة ومعارج عليها يظهرون ولبيوتهم أبواباً وسرراً عليها يتّكئون وزخرفاً وإن كلّ ذلك لمّا متاع الحيوة الدنيا والآخرة عند ربّك للمتّقين » الزخرف ـ ٣٥ فغير ناظر إلى هذا الباب بل المراد به (والله أعلم) ذمّ الدنيا ومتاعها وأنّها لا قدر لها ولمتاعها عند الله سبحانه ، ولذلك يؤثر للكافر ، وأنّ القدر للآخرة ولولا أنّ أفراد الإنسان أمثال والمساعي واحدة متشاكلة متشابهة لخصّها الله بالكافر .

فان قيل : الحوادث العامّة والخاصّة كالسيول والزلازل والأمراض المسرية والحروب والأجداب لها علل طبيعيّة مطّردة إذا تحقّقت تحقّقت معاليلها سواء صلحت النفوس أو طلحت ، وعليه فلا محلّ للتعليل بالأعمال الحسنة والسيّئة بل هو فرضيّة دينيّة ، وتقدير لا يطابق الواقع .

قلت : هذا إشكال فلسفيّ غير مناف لما نحن فيه من البحث التفسيريّ المتعلّق بما يستفاد من كلامه تعالى وسنتعرّض له تفصيلاً في بحث فلسفيّ عليحدة في تفسير قوله تعالى : « ولو أنّ أهل القرى آمنوا واتّقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء » الأعراف ـ ٦٤ .

وجملة القول فيه : أنّ الشبهة ناشئة عن سوء الفهم وعدم التنبّه لمقاصد القرآن وأهله ، فهم لا يريدون بقولهم : « إنّ الأعمال حسنة كانت أو سيّئة مستتبعة لحوادث يناسبها خيراً أو شرّاً » إبطال العلل الطبيعيّة وإنكار تأثيرها ، ولا تشريك الأعمال مع العوامل المادّيّة ، كما أنّ الإلهيّين لا يريدون بإثبات الصانع إبطال قانون العلّيّة والمعلوليّة العامّ وإثبات الاتّفاق والمجازفة في الوجود ، أو تشريك الصانع مع العلل الطبيعيّة واستناد بعض الأمور إليه والبعض الآخر إليها ، بل مرادهم إثبات علّة في طول علّة ، وعامل معنويّ فوق العوامل المادّيّة ، وإسناد التأثير إلى كلتا العلّتين لكن بالترتيب : أوّلاً وثانياً ، نظير الكتابة المنسوبة إلى الإنسان وإلى يده .

ومغزى الكلام : هو أنّ سائق التكوين يسوق الإنسان إلى سعادته الوجوديّة وكماله الحيويّ كما مرّ الكلام فيه في البحث عن النبوّة العامّة ، ومن المعلوم أنّ من جملة منازل هذا النوع في مسيره إلى السعادة منزل الأعمال ، فإذا عرض لهذا السير عائق مانع يوجب توقّفه أو إشراف سائره إلى الهلاك والبوار قوبل ذلك بما يدفع العائق المذكور أو يهلك الجزء الفاسد ، نظير المزاج البدنيّ يعارض العاهة العارضة للبدن أو لعضو من أعضائه فإن وفّق له أصلح المحلّ وإن عجز عنه تركه مفلّجاً لا يستفاد به ،

وقد دلّت المشاهدة والتجربة على أنّ الصنع والتكوين جهّز كلّ موجود نوعيّ بما يدفع به الآفات والفسادات المتوجّهة إليه ، ولا معنى لاستثناء الإنسان في نوعه وفرده عن هذه الكلّيّة ، ودلّتا أيضاً على أنّ التكوين يعارض كلّ موجود نوعيّ بأمور غير ملائمة تدعوه إلى إعمال قواه الوجوديّة ليكمل بذلك في وجوده ويوصله إلى غايته وسعادته الّتي هيّأها له ، فما بال الإنسان لا يعتني في شأنه بذلك ؟

وهذا هو الّذي يدلّ عليه قوله تعالى « وما خلقنا السّموات والأرض وما بينهما لاعبين ماخلقناهما إلّا بالحقّ ولكنّ أكثرهم لا يعلمون » الدخان - ٣٨ و قوله تعالى : « وما خلقنا السّماء والأرض وما بينهما باطلاً ذلك ظنّ الّذين كفروا » ص - ٢٧ فكما أنّ صانعاً من الصنّاع إذا صنع شيئاً لعباً ومن غير غاية مثلاً انقطعت الرابطة بينه وبين مصنوعه بمجرّد إيجاده ، ولم يبال : إلى مايؤول أمره ؟ وماذا يصادفه من الفساد والآفة ؟ لكنّه لو صنعه لغاية كان مراقباً لأمره شاهداً على رأسه ، إذا عرضه عارض يعوقه عن الغاية الّتي صنعه لأجلها و ركّب أجزائه للوصول إليها أصلح حاله و تعرّض لشأنه بزيادة و نقيصة أو بإبطاله من رأس و تحليل تركيبه و العود إلى صنعة جديدة . كذلك الحال في خلق السمّوات و الأرض و ما بينهما و من جملتها الإنسان ، لم يخلق الله سبحانه ما خلقه عبثاً ، ولم يوجده هباءاً ، بل للرّجوع إليه كما قال تعالى : « أفحسبتم أنّما خلقناكم عبثاً وأنّكم إلينا لا ترجعون » المؤمنون - ١١٦ أو قال تعالى: « وأنّ إلى ربّك المنتهى » النجم - ٤٢ . ومن الضروريّ حينئذ أن تتعلّق العناية الربّانيّة

إلى إيصال الإنسان كسائر ما خلق من خلق إلى غايته بالدعوة والإرشاد ثمّ بالامتحان والابتلاء ثمّ بإهلاك من بطل في حقّه غاية الخلقة، وسقطت عنه الهداية، فإنّ في ذلك إتقاناً للصنع في الفرد والنوع وختماً للأمر في اُمّة وإراحة الآخرين. قال تعالى: « وربّك الغنيّ ذو الرحمة إن يشاء يذهبكم ويستخلف من بعدكم ما يشاء كما أنشأكم من ذرّيّة قوم آخرين » الأنعام ـ ١٣٣ (أنظر إلى موضع قوله تعالى: وربّك الغنيّ ذو الرحمة).

وهذه السنّة الربّانيّة أعني سنّة الابتلاء والانتقام هي الّتي أخبر الله عنها أنّها سنّة غير مغلوبة ولا مقهورة، بل غالبة منصورة كما قال تعالى: « وما أصابكم من مصيبة إلّا بما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير وما أنتم بمعجزين في الأرض وما لكم من دون الله من وليّ ولا نصير » الشورى ـ ٣١ وقال تعالى: « ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين إنّهم لهم المنصورون وإنّ جندنا لهم الغالبون » الصافّات ـ ١٧٣.

ومن أحكام الاعمال من حيث السّعادة والشقاء: أنّ قبيل السّعادة فائقة على قبيل الشقاء، ومن خواصّ قبيل السعادة كلّ صفة وخاصّة جميلة كالفتح والظفر والثبات والاستقرار والأمن والتأصّل والبقاء، كما أنّ مقابلاتها من الزهاق والبطلان والتزلزل والخوف والزوال والمغلوبيّة وما يشاكلها من خواصّ قبيل الشقاء.

والآيات القرآنيّة في هذا المعنى كثيرة متكثّرة، ويكفي في ذلك ما ضربه الله تعالى مثلاً: « كلمة طيّبة كشجرة طيّبة أصلها ثابت وفرعها في السّماء تؤتي اُكلها كلّ حين بإذن ربّها ويضرب الله الأمثال للنّاس لعلّهم يتذكّرون. ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثّت من فوق الأرض مالها من قرار يثبّت الله الّذين آمنوا بالقول الثابت في الحيوة الدنيا وفي الآخرة ويضلّ الله الظالمين ويفعل الله ما يشاء » إبراهيم ـ ٢٧ وقوله تعالى: « ليحقّ الحقّ بكلماته ويبطل الباطل » الأنفال ـ ٨ وقوله تعالى: « والعاقبة للتقوى » طه ـ ١٢٢ وقوله تعالى: « ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين إنّهم لهم المنصورون وإنّ جندنا لهم الغالبون » الصافّات ـ ١٧٣ وقوله تعالى: « والله غالب على أمره ولكنّ أكثر الناس لا يعلمون » يوسف ـ ٢١ إلى غير ذلك من الآيات.

وتذييل الكلام في هذه الآية الأخيرة بقوله : ولكنّ أكثرهم لا يعلمون مشعر بأنّ هذه الغلبة من الله سبحانه ليست بحيث يفقهها جميع النّاس بل أكثرهم جاهلون بها ، ولو كانت هي الغلبة الجسمّيّة الّتي يعرفها كلّ أحد لم يجهلها الأكثرون ، وإنّما جهلها من جهلها، وأنكرها من أنكرها من جهتين :

الأولى : أنّ الإنسان محدود فكره ، مقصور نظره على ما بين يديه ممّا يشهده ولا يغيب عنه ، يتكلّم عن الحال ويغفل عن المستقبل ، ويحسب دولة يوم دولة، ويعدّ غلبة ساعة غلبة ، ويأخذ عمره القصير ومتاعه القليل مقياساً يحكم به على عامّة الوجود ، لكنّ الله سبحانه ، وهو المحيط بالزمان والمكان، والحاكم على الدنيا والآخرة والقيّوم على كلّ شيء إذا حكم حكم فصلاً ، وإذا قضى قضى حقّاً ، والأولى، والعقبى بالنسبة إليه واحدة ، لا يخاف فوتاً ، ولا يعجل في أمر ، فمن الممكن (بل الواقع ذلك) أن يقدّر فساد يوم مقدّمة يتوسّل بها إلى إصلاح دهر ، أو حرمان فرد ذريعة إلى فلاح أمّة ، فيظنّ الجاهل أنّ الأمر أعجزه تعالى وأنّ الله سبحانه مسبوقٌ مغلوب (ساء ما يحكمون) .لكنّ الله سبحانه يرى سلسلة الزمان كما يرى القطعة منه ، ويحكم على جميع خلقه كما يحكم على الواحد منهم لا يشغله شأن عن شأن ولا يؤده حفظهما وهو العليّ العظيم. قال تعالى : « ولا يغررك تقلّب الّذين كفروا في البلاد متاع قليل ثمّ مأويهم جهنّم وبئس المهاد » آل عمران -١٩٦ .

والثّانية: أنّ غلبة المعنويّات غير غلبة الجسمانيّات ، فإنّ غلبة الجسمانيّات وقهرها أن تتسلّط على الأفعال فتجعلها منقادة مطيعة للقاهر الغالب عليها بسلب حرّيّة الاختيار ، و بسط الكره والإجبار كما كان ذلك دأب المتغلّبين من ملوك الاستبداد ، فكانوا يقتلون فريقاً ، و يأسرون آخرين ، و يفعلون ما يشائون بالتحكّم و التهكّم ، وقد دلّ التجارب وحكم البرهان على أنّ الكره والقسر لا يدوم ، وأنّ سلطة الأجانب لا يستقرّ على الأمم الحيّة استقراراً مؤبّداً ، وإنّما هي رهينة أيّام قلائل .

وأمّا غلبة المعنويّات فبأن توجد لها قلوب تستكنّها، وبأن تربّي أفراداً تعتقدها

وتؤمن بها ، فليس فوق الإيمان التّام درجة ولا كإحكامه حصن ، فإذا استقرّ الإيمان بمعنى من المعاني فإنّه سوف يظهر دهراً وإن استخفى يوماً أو برهة ، ولذلك نجد أنّ الدول المعظّمة و المجامع الحيّة اليوم تعتني بشأن التبليغ أكثر ممّا تعتني بشأن العدّة والقوّة فسلاح المعنى أشدّ بأساً .

هذا في المعنويّات الصوريّة الوهميّة الّتي بين النّاس في شئونهم الاجتماعيّة الّتي لا تتجاوز حدّ الخيال والوهم. وأمّا المعنى الحقّ الّذي يدعو إليه سبحانه فإنّ أمره أوضح وأبين .

فالحقّ من حيث نفسه لايقابل إلّا الضلال والباطل ، وماذا بعد الحقّ إلّا الضلال. و من المعلوم أنّ الباطل لايقاوم الحقّ فالغلبة لحجّة الحقّ على الباطل .

و الحقّ من حيث تأثيره و إيصاله إلى الغاية أيضاً غير مختلف ولامتخلّف ، فإنّ المؤمن لو غلب على عدوّ الحقّ في ظاهر الحيوة كان فائزاً مأجوراً ، وإن غلب عليه عدوّ الحقّ ، فإن أجبره على ما لا يرتضيه الله سبحانه كانت وظيفته الجرى على الكره و الاضطرار ، ووافق ذلك رضاه تعالى. قال تعالى : « إلّا أن تتّقوا منهم تقية» آل عمران ـ ٢٨ ، وإن قتله كان ذلك له حيوة طيّبة لاموتاً. قال تعالى : « ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله أموات بل أحياء ولكن لاتشعرون » البقرة ـ ١٥٤ .

فالمؤمن منصور غير مغلوب أبداً ، إمّا ظاهراً وباطناً ، وإمّا باطناً فقط . قال تعالى: « قل هل تربّصون بنا إلّا إحدى الحسنيين » التوبة ـ ٥٢ .

ومن هنا يظهر : أنّ الحقّ هو الغالب في الدنيا ظاهراً وباطناً معاً . أمّا ظاهراً : فإنّ الكون كما عرفت يهدي النوع الإنسانيّ هداية تكوينيّة إلى الحقّ والسعادة ، و سوف يبلغ غايته ، فإنّ الظّهور المترائى من الباطل جولة بعد جولة لاعبرة له ، و إنّما هو مقدّمة لظهور الحقّ ولمّا ينقض سلسلة الزمان ولمّا يفن الدهر ، والنظام الكونيّ غير مغلوب البتّة ، وأمّا باطناً : فلما عرفت أنّ الغلبة لحجّة الحقّ .

و أمّا أنّ لحقّ القول والفعل كلّ صفة جميلة كالثبات والبقاء والحسن ، ولباطل القول والفعل كلّ صفة ذميمة كالتزلزل والزوال والقبح والسوء فوجهه ما أشرنا إليه في

سابق الأبحاث : أنّ المستفاد من قوله تعالى : « ذلكم الله ربكم خالق كلّ شيء » المؤمن -٦٢ و قوله تعالى : « الّذي أحسن كلّ شيء خلقه » طه - ٥٠ و قوله تعالى : « ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيّئة فمن نفسك » الأنعام -٧٨ أنّ السيّئات أعدام و بطلانات غير مستندة إلى الله سبحانه الّذي هو الخالق الفاطر المفيض للوجود بخلاف الحسنات ، ولذلك كان القول الحسن والفعل الحسن منشأ كلّ جمال وحسن ، و منبع كلّ خير و سعادة كالثبات والبقاء، والبركة والنفع دون السيّئ من القول والفعل . قال تعالى : « أنزل من السّماء ماء فسالت أودية بقدرها فاحتمل السّيل زبداً رابياً و ممّا توقدون عليه في النّار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله كذلك يضرب الله الحقّ والباطل فأمّا الزّبد فيذهب جفاءاً وأمّا ماينفع الناس فيمكث في الأرض» الرعد-١٩ .

ومن **أحكام الاعمال** : أنّ الحسنات من الأقوال والأفعال مطابقة لحكم العقل بخلاف السيّئات من الأفعال والأقوال، وقد مرّ أنّ الله سبحانه وضع مابيّنه للناس على أساس العقل (ونعني بالعقل ما يدرك به الإنسان الحقّ والباطل، ويميّز به الحسن من السيّئ) .

و لذلك أوصى باتّباعه ونهى عن كلّ مايوجب اختلال حكومته كشرب الخمر والقمار واللهو والغشّ والغرر في المعاملات، وكذا نهى عن الكذب والافتراء و البهتان والخيانة والفتك و جميع ما يوجب خروج العقل عن سلامة الحكم فإنّ هذه الأفعال والأعمال توجب خبط العقل الإنساني في عمله وقد ابتنيت الحيوة الإنسانيّة على سلامة الإدراك والفكر في جميع شئون الحيوة الفرديّة والاجتماعيّة .

وأنت إذا حلّلت المفاسد الاجتماعيّة والفرديّة حتّى في المفاسد المسلّمة الّتي لاينكرها منكر وجدت أنّ الأساس فيها هي الأعمال الّتي يبطل بها حكومة العقل، و أنّ بقيّة المفاسد وإن كثرت وعظمت مبنيّة عليها. ولتوضيح الأمر في هذا المقام محلّ آخر سيأتي إنشاء الله تعالى .

﴿ بحث روائي ﴾

في الدرّ المنثور : أخرج ابن جرير عن ابن عبّاس قال: كنت رديف رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم فقال يا بن عبّاس ارض عن الله بما قدّر وإن كان خلاف هواك فإنّ ذلك مثبت في كتاب الله . قلت : يا رسول الله فأين وقد قرأت القرآن ؟ قال : وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن تحبّوا شيئاً وهو شرّ لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون .

أقول : وفي الرواية إشعار بأنّ التقدير يعمّ التشريع والتكوين وإنّما يختلف باختلاف الاعتبار، وأمّا كون عسى بمعنى الوجوب فلا دلالة لها عليه ، وقد مرّ أنّ عسى في القرآن بمعناه اللّغويّ وهو الترجّي فلاعبرة بما نقل عن بعض المفسّرين : كلّ شيء في القرآن عسى فإنّ عسى من الله واجب ! وأعجب منه ما نقل عن بعض آخر: أنّ كلّ شيء من القرآن عسى فهو واجب إلّا حرفين : حرف في التحريم : عسى ربّه إن طلّقكنّ ، وفي بني إسرائيل عسى ربّكم أن يرحمكم .

وفي الدرّ المنثور أيضاً : أخرج ابن جرير من طريق السدّي: أنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم بعث سريّة و فيهم سبعة نفر عليهم عبد الله بن جحش الأسديّ ، وفيهم عمّار بن ياسر ، وأبو حذيفة بن عتبة بن ربيعة ، و سعد بن أبي وقّاص ، وعتبة بن صفوان السلّميّ حليف لبني نوفل ، وسهل بن بيضاء ، وعامر بن فهيرة ، وواقد بن عبد الله اليربوعيّ حليف لعمر بن الخطّاب ، وكتب مع ابن جحش كتاباً وأمره أن لا يقرأه حتّى ينزل ملل فلمّا نزل ببطن ملل فتح الكتاب فإذاً فيه أن سر حتّى تنزل بطن نخلة فقال لأصحابه : من كان يريد الموت فليمض وليوص فإنّي موص وماض لأمر رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم فسار وتخلّف عنه سعد بن أبي وقّاص ، وعتبة بن غزوان ، أضلّا راحلة لهما ، وسار ابن جحش فإذاهم بالحكم بن كيسان ، وعبدالله بن المغيرة بن عثمان ، وعمرو الحضرميّ فاقتتلوا فأسروا الحكم بن كيسان وعبدالله بن المغيرة وانفلت المغيرة ، وقتل عمرو الحضرميّ قتله واقد بن عبدالله فكانت أوّل غنيمة غنمها أصحاب محمّد صلّى الله عليه وآله وسلّم ، فلمّا رجعوا إلى المدينة بالأسيرين وما

غنموا من الأموال قال المشركون : محمد يزعم أنه يتبع طاعة الله وهو أول من استحل الشهر الحرام فأنزل الله يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير لا يحل ، وما صنعتم أنتم يا معشر المشركين أكبر من القتل في الشهر الحرام حين كفرتم بالله وصددتم عنه محمداً ، والفتنة وهي الشرك أعظم عند الله من القتل في الشهر الحرام فذلك قوله : وصد عن سبيل الله وكفر به .

أقول : والروايات في هذا المعنى وما يقرب منه كثيرة من طرقهم ، وروي هذا المعنى أيضاً في المجمع ؛ وفي بعض الروايات : أن السرية كانت ثمانية تاسعهم أميرهم .

وفي الدر المنثور أيضاً : أخرج ابن اسحق وابن جرير وابن أبي حاتم والبيهقي من طريق يزيد بن رومان عن عروة قال : بعث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عبدالله بن جحش إلى نخلة فقال له : كن بها حتى تأتينا بخبر من أخبار قريش ولم يأمره بقتال ، وذلك في الشهر الحرام ، وكتب له كتاباً قبل أن يعلمه أنه يسير ، فقال : اخرج أنت وأصحابك حتى إذا سرت يومين فافتح كتابك وانظر فيه ، فما أمرتك به فامض له ، ولا تستكرهن أحداً من أصحابك على الذهاب معك ، فلما سار يومين فتح الكتاب فإذا فيه : أن امض حتى تنزل نخلة فتأتينا من أخبار قريش بما اتصل إليك منهم ، فقال لأصحابه حين قرء الكتاب : سمع وطاعة ، من كان منكم له رغبة في الشهادة فلينطلق معي ، فإني ماض لأمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، ومن كره ذلك منكم فليرجع فإن رسول الله قد نهاني أن أستكره منكم أحداً فمضى معه القوم ، حتى إذا كانوا بنجران أضل سعد بن أبي وقاص وعتبة بن غزوان بعيراً لهما كانا يعتقبانه ، فتخلفا عليه يطلبانه ، ومضى القوم حتى نزلوا نخلة ، فمر بهم عمرو بن الحضرمي والحكم بن كيسان و عثمان والمغيرة بن عبدالله معهم تجارة قد مروا بها من الطائف : أدم وزيت ، فلما رآهم القوم أشرف لهم واقد بن عبد الله وكان قد حلق رأسه فلما رأوه حليقاً قال عمار: ليس عليكم منه بأس ، وائتمر القوم بهم أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو آخر يوم من جمادي ، فقالوا : لئن قتلتموهم إنكم لتقتلونهم في الشهر الحرام ولئن تركتموهم ليدخلن في هذه الليلة مكة الحرام فليمتنعن منكم ، فأجمع القوم على قتلهم ، فرمى واقد بن عبد الله التميمي عمرو بن الحضرمي بسهم فقتله ، واستأسر

عثمان بن عبد الله والحكم بن كيسان ، وهرب المغيرة فأعجزهم ، واستاقوا العير فقدموا بها على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، فقال لهم : والله ما أمرتكم بقتال في الشهر الحرام ، فأوقف رسول الله الأسيرين والعير فلم يأخذ منها شيئاً ، فلمّا قال لهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : ما قال سقط في أيديهم وظنّوا أن قد هلكوا وعنفهم إخوانهم من المسلمين ، وقالت قريش ـ حين بلغهم أمر هؤلاء ـ : قد سفك محمد الدم الحرام وأخذ المال وأسر الرجال واستحلّ الشهر الحرام ، فأنزل الله في ذلك : يسئلونك عن الشّهر الحرام قتال فيه الآية ، فلمّا نزل ذلك أخذ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم العير وفدى الأسيرين ، فقال المسلمون : يا رسول الله ! أتطمع أن يكون لنا غزوة ؟ فأنزل الله : إنّ الّذين آمنوا والّذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله أولئك يرجون رحمة الله ؛ وكانوا ثمانية وأميرهم التاسع عبد الله بن جحش .

اقول : وفي كون قوله تعالى : إنّ الّذين آمنوا والّذين هاجروا الآية نازلة في أمر أصحاب عبد الله بن جحش روايات أُخر . والآية تدلّ على عذر من فعل فعلاً قربيّاً فأخطأ الواقع فلا ذنب مع الخطاء ، وتدلّ أيضاً على جواز تعلّق المغفرة بغير مورد الذنب .

وفي الروايات إشارة إلى أنّ المراد بالسائلين في قوله تعالى يسئلونك اه هُم المؤمنون دون المشركين الطاعنين في فعل المؤمنين ، ويؤيّده أيضاً ما مرّ من رواية ابن عبّاس في البحث الروائيّ السابق : ما رأيت قوماً كانوا خيراً من أصحاب محمد ما سئلوه إلّا عن ثلث عشرة مسئلة حتّى قبض صلى الله عليه وآله وسلم ، كلّهن في القرآن : منهن يسئلونك عن الخمر والميسر ، ويسئلونك عن الشّهر الحرام الرواية ، ويؤيّد ذلك أنّ الخطاب في الآية إنّما هو للمؤمنين حيث يقول تعالى : ولا يزالون يقاتلونكم حتّى يردّوكم عن دينكم اه .

☆☆☆

يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا اِثْمٌ كَبِيرٌ وَ مَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَاِثْمُهُمَا اَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا . وَيَسْئَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ (٢١٩) فِي الدُّنْيَا وَالْاخِرَةِ وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ اِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ وَاِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ اِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (٢٢٠).

﴿ بيان ﴾

قوله تعالى : يسئلونك عن الخمر والميسر اه ، الخمر على ما يستفاد من اللّغة هو كلّ مائع معمول للسكر ، و الأصل في معناه الستر ، و سمّي به لأنّه يستر العقل ولا يدعه يميّز الحسن من القبح والخير من الشرّ ، ويقال : لما تغطّي به المرأة رأسها الخمار ، ويقال : خمّرت الاناء إذا غطّيت رأسها ، ويقال : أخمرت العجين إذا أدخلت فيه الخمير ، وسمّيت الخميرة خميرة لأنّها تعجن أوّلاً ثمّ تغطّى وتخمّر من قبل ، وقد كانت العرب لا تعرف من أقسامه إلّا الخمر المعمول من العنب والتمر والشعير ، ثمّ زاد الناس في أقسامه تدريجاً فصارت اليوم أنواعاً كثيرة ذات مراتب بحسب درجات السكر ، والجميع خمرٌ .

والميسر لغة هو القمار ويسمّى المقامر ياسراً والأصل في معناه السهولة سمّي به لسهولة اقتناء مال الغير به من غير تعب الكسب والعمل ، وقد كان أكثر استعماله عند العرب في نوع خاصّ من القمار ، وهو الضرب بالقداح وهي السهام ، وتسمّى أيضاً : الأزلام والأقلام .

وأمّا كيفيّته فهي أنّهم كانوا يشترون جزوراً وينحرونه ، ثمّ يجزّئونه ثمانية و عشرين جزءاً ، ثمّ يضعون عند ذلك عشر سهام وهي الفذّ ، والتوأم ، والرقيب ، والحلس ، والنافس ، والمسبل ، والمعلّى ، والمنيح ، والسنيح ، والرغد ، فللفذّ جزء من الثمانية

والعشرين جزئاً ، وللتوأم جزئان ، وللرقيب ثلثة أجزاء ، وللحلس أربعة ، وللنافس خمسة ، وللمسبل ستّة ، وللمعلّي سبعة ، وهو أكثر القداح نصيباً ، وأمّا الثلثة الأخيرة وهي المنيح والسفيح والرغد فلا نصيب لها ، فمن خرج أحد القداح السبعة باسمه أخذ نصيبه من الأجزاء المفروضة ، و صاحبوا القداح الثلثة الأخيرة يغرمون قيمة الجزور . ويتمّ هذا العمل بين عشرة رجال بنحو القرعة في الأنصباء والسهام .

قوله تعالى : قل فيهما إثمٌ كبيرٌ ، وقرء إثمٌ كثيرٌ بالثّاء المثلّثة . والإثم يقارب الذنب وما يشبهه معنى وهو حالٌ في الشيىء أو في العقل يبطىء الإنسان عن نيل الخيرات فهو الذنب الّذي يستتبع الشقاء والحرمان في اُموراُخرى ويفسد سعادة الحيوة في جهاتها الاُخرى وهذان على هذه الصفة .

أمّا شرب الخمر فمضرّاته الطبّيّة و آثاره السّيئة في المعدة والأمعاء والكبد والرئة وسلسلة الأعصاب والشرائين والقلب و الحواسّ كالباصرة والذائقة و غيرها ممّا ألّف فيه تاليفات من حذّاق الأطبّاء قديماً وحديثاً ، ولهم في ذلك إحصائات عجيبة تكشف عن كثرة المبتلين بأنواع الأمراض المهلكة الّتي يستتبعها هذا السمّ المهلك .

وأمّا مضرّاته الخلقيّة : من تشويه الخلق وتأديته الإنسان إلى الفحش ، والإضرار والجنايات ، والقتل ، وإفشآء السرّ ، وهتك الحرمات ، وإبطال جميع القوانين والنّواميس الإنسانيّة الّتي بنيت عليها أساس سعادة الحيوة ، و خاصّة ناموس العفّة في الأعراض والنّفوس والأموال ، فلا عاصم من سكران لايدري مايقول ولايشعر بمايفعل ، وقلّ ما يتّفق جناية من هذه الجنايات الّتي قدملأت الدنيا ونغّصت عيشة الإنسان إلّا وللخمر فيها صنعٌ مستقيماً أو غيرمستقيم .

وأمّا مضرّته في الإدراك وسلبه العقل وتصرّفه الغير المنتظم في أفكار الإنسان و تغييره مجرى الإدراك حين السكر و بعد الصّحو فممّا لاينكره منكر و ذلك أعظم مافيه من الإثم والفساد ، ومنه ينشاء جميع المفاسد الاُخر .

والشّريعة الإسلاميّة كما مرّت إليه الإشارة وضعت أساس أحكامها على التحفّظ على العقل السليم ، و نهت عن الفعل المبطل لعمل العقل أشدّ النهى كالخمر ، والميسر ،

والغشّ، والكذب، وغيرذلك. ومن أشدّ الأفعال المبطلة لحكومة العقل على سلامةهو شرب الخمر من بين الأفعال وقول الكذب والزّور من بين الأقوال.

فهذه الأعمال أعني: الأعمال المبطلة لحكومة العقل وعلى رأسها السّياسات المبتنية على السكر والكذب هي التّي تهدّد الإنسانيّة، وتهدم بنيان السّعادة ولاتأتي بثمرة عامّة إلّا وهي أمرّ من سابقتها، وكلمّا زاد الحمل ثقلاً وأعجز حامله زيد في الثقل رجاء المقدرة، فخاب السعي، وخسر العمل. ولولم يكن لهذه المهجّة البيضاء والشّريعة الغرّاء إلّا البناء على العقل والمنع عمّا يفسده من اتّباع الهوى لكفاها فخراً. وللكلام تتمّة سنتعرّض لها في سورة المائدة إن شاء الله.

ولم يزل الناس بقريحتهم الحيوانيّة يميلون إلى لذائذ الشّهوة فيشيع بينهم الأعمال الشهوانيّة أسرع من شيوع الحقّ والحقيقة، وانعقدت العادات على تناولها وشقّ تركها والجرى على نواميس السعادة الإنسانيّة، ولذلك إنّ الله سبحانه شرع فيهم ماشرع من الأحكام على سبيل التدريج، وكلّفهم بالرفق والإمهال.

ومن جملة تلك العادات الشائعة السيّئة شرب الخمر فقد أخذ في تحريمه بالتدريج على مايعطيه التدبّر في الآيات المربوطة به فقد نزلت أربع مرّات:

إحديها: قوله تعالى: «قل إنّما حرّم ربّي الفواحش ماظهر منها وما بطن والإثم والبغى بغير الحقّ» الأعراف - ٣٢. والآية مكّيّة حرّم فيها الإثم صريحاً، وفي الخمر إثمٌ غير أنّه لم يبيّن أنّ الأثم ماهو وأنّ في الخمر إثماً كبيراً.

ولعلّ ذلك إنّما كان نوعاً من الإرفاق والتسهيل لما في السكوت عن البيان من الإغماض كما يشعر به أيضاً قوله تعالى: «ومن ثمرات النخيل تتّخذون منه سكراً و رزقاً حسناً» النحل - ٦٧. والآية أيضاً مكّيّة، وكأنّ الناس لم يكونوا متنبّهين بما فيه من الحرمة الكبيرة حتّى نزلت قوله تعالى: «ياأيّها الّذين آمنوا لاتقربوا الصّلوة وأنتم سُكارى» النسآء - ٤٢، والآية مدنيّة وهي تمنع الناس بعض المنع عن الشرب والسكر في أفضل الحالات وفي أفضل الأماكن وهي الصلوة في المسجد.

والاعتبار وسياق الآية الشّريفة يأبى أن تنزل بعد آية البقرة وآيتى المآئدة فإنّهما

تدلان على النهي المطلق ، ولا معنى للنهي الخاص بعد ورود النهي المطلق ، على أنه ينافي التدريج المفهوم من هذه الآيات فإن التدريج سلوك من الأسهل إلى الأشق لا بالعكس .

ثم نزلت آية البقرة أعني قوله تعالى : « ويسئلونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير و منافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما » وهذه الآية بعد آية النساء كما مر بيانه وتشتمل الآية على التحريم لدلالتها القطعية على الإثم في الخمر « فيهما إثم كبير » وتقدم نزول آية الأعراف المكية الصريحة في تحريم الإثم .

ومن هنا يظهر : فساد ما ذكره بعض المفسرين : أن آية البقرة ما كانت صريحة في الحرمة فإن قوله تعالى : « قل فيهما إثم كبير » لا يدل على أزيد من أن فيه إثماً و الإثم هو الضرر ، وتحريم كل ضار لا يدل على تحريم ما فيه مضرة من جهة و منفعة من جهة أخرى ، ولذلك كانت هذه الآية موضعاً لاجتهاد الصحابة ، فترك لها الخمر بعضهم وأصر على شربها آخرون ، كأنهم رأوا أنهم يتيسر لهم أن ينتفعوا بها مع اجتناب ضررها فكان ذلك تمهيداً للقطع بتحريمها فنزل قوله تعالى : « إنما الخمر و الميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان إلى قوله تعالى : فهل أنتم منتهون » .

وجه الفساد أما **أولاً** : فإنه أخذ الإثم بمعنى الضرر مطلقاً وليس الإثم هو الضرر ومجرد مقابلته في الكلام مع المنفعة لا يستدعي كونه بمعنى الضرر المقابل للنفع ، و كيف يمكن أخذ الإثم بمعنى الضرر في قوله تعالى : « و من يشرك بالله فقد افترى إثماً عظيماً » النساء - ٤٧ و قوله تعالى : « فإنه آثم قلبه » البقرة - ٢٨٣ و قوله تعالى : « أن تبوء بإثمي و إثمك » المائدة - ٣٢ وقوله تعالى : « لكل إمرىء منهم ما اكتسب من الإثم » النور - ١١ وقوله تعالى : « ومن يكسب إثماً فإنما يكسبه على نفسه » النساء - ١٠ إلى غير ذلك من الآيات .

وأما ثانياً : فإن الآية لم تعلل الحكم بالضرر ، و لو سلم ذلك فإنها تعلله بغلبة الضرر على المنفعة ، ولفظها صريح في ذلك حيث يقول « وإثمهما أكبر من نفعهما » ، و إرجاعها مع ذلك إلى الاجتهاد اجتهاد في مقابل النص .

وأمّا ثالثاً : فهب أنّ الآية في نفسها قاصرة الدلالة على الحرمة لكنّها صريحة الدلالة على الإثم وهي مدنيّة قد سبقتها في النزول آية الأعراف المحرّمة للإثم صريحاً فما عذر من سمع التحريم في آية مكّيّة حتّى يجتهد في آية مدنيّة !

على أنّ آية الأعراف تدلّ على تحريم مطلق الإثم وهذه الآية قيّدت الإثم بالكبر ولا يبقى مع ذلك ريب لذي ريب في أنّ الخمر فرد تامّ ومصداق كامل للإثم لا ينبغي الشكّ في كونه من الإثم المحرّم ، و قد وصف القرآن القتل و كتمان الشهادة والافتراء وغير ذلك بالإثم ولم يصف الإثم في شيئ من ذلك بالكبر إلّا في الخمر و في الشرك حيث وصفه بالعظم في قوله تعالى : « ومن يشرك بالله فقد افترى إثماً عظيماً » النساء ـ ٤٧ . وبالجملة لاشكّ في دلالة الآية على التحريم .

ثمّ نزلت آيتا المائدة : « يا أيّها الّذين آمنوا إنّما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فأجتنبوه لعلّكم تفلحون . إنّما يريد الشّيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر و يصدّكم عن ذكر الله وعن الصلوة فهل أنتم منتهون » المآئدة ـ ٩٣ ، وذيل الكلام يدلّ على أنّ المسلمين لم يكونوا منتهين بعد نزول آية البقرة عن شرب الخمر ولم ينتزعوا عنه بالكلّيّة حتّى نزلت الآية فقيل : فهل أنتم منتهون . هذا كلّه في الخمر .

وأمّا الميسر : فمفا سده الاجتماعيّة وهدمه لبنيان الحيوة أمر مشهود معاين ، و العيان يغني عن البيان ، وسنتعرّض لشأنه في سورة المآئدة إنشاءالله .

ولنرجع إلى ما كنّا فيه من البحث في مفردات الآية فقوله تعالى : قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس اه ، قد مرّ الكلام في معنى الإثم ، وأمّا الكبر فهو في الأحجام بمنزلة الكثرة في الأعداد ، والكبر يقابل الصغر كما أنّ الكثرة تقابل القلّة . فهما وصفان إضافيّان بمعنى أنّ الجسم أو الحجم يكون كبيراً بالنسبة إلى آخر أصغر منه و هو بعينه صغير بالنسبة إلى آخر أكبر منه ، ولولا المقايسة و الإضافة لم يكن كبر و لا صغر كما لا يكون كثرة ولا قلّة ، ويشبه أن يكون أوّل ما تنبّه الناس لمعنى الكبر إنّما تنبّهوا له في الأحجام الّتي هي من الكمّيّات المتّصلة وهي جسمانيّة ، ثمّ انتقلوا

من الصور إلى المعاني فأطردوا معنى الكبر و الصغر فيها . قال تعالى . « إنها لإحدى الكبر » المدثر ـ ٣٥ و قال تعالى : « كبرت كلمة تخرج من أفواههم » الكهف ـ ٥ وقال تعالى : « كبر على المشركين ماتدعوهم إليه » الشورى ـ ١٣ . و العظم في معناه كالكبر ، غير أن الظاهر أن العظمة مأخوذة من العظم الذي هو أحد أجزاء البدن من الحيوان فإن كبر جسم الحيوان كان راجعاً إلى كبر العظام المركبة المؤلفة في داخله فاستعير العظم للكبر ثم تأصل فأشتق منه كالمواد الأصلية .

والنفع خلاف الضرر ويطلقان على الأمور المطلوبة لغيرها أو المكروهة لغيرها كما أن الخير و الشر يطلقان على الأمور المطلوبة لذاتها أو المكروهة لذاتها . والمراد بالمنافع فيهما مايقصده الناس بهما من الاستفادات المالية بالبيع والشرى والعمل والتفكه والتلهي ، ولما قوبل ثانياً بين الإثم و المنافع بالكبر أوجب ذلك إفراد المنافع و إلغاء جهة الكثرة فيها فإن العدد لا تأثير له في الكبر فقيل : وإثمهما أكبر من نفعهما ولم يقل من منافعهما .

قوله تعالى : و يسئلونك ماذا ينفقون قل العفو، العفو على ماذكره الراغب قصد الشيىء لتناوله ثم أوجب لحوق العنايات المختلفة الكلامية به مجيئه لمعاني مختلفة كالعفو بمعنى المغفرة والعفو بمعنى إمحاء الأثر والعفو بمعنى التوسط في الإنفاق ، وهذا هو المقصود في المقام ، والله العالم .

والكلام في مطابقة الجواب للسؤال فيهذه الآية نظير ما مر في قوله تعالى : يسئلونك ما ذا ينفقون قل ماأنفقتم من خير فللوالدين والأقربين الآية .

قوله تعالى : يبين الله لكم إلى قوله : في الدنيا والآخرة اه ، الظرف أعني قوله تعالى : في الدنيا والآخرة اه متعلق بقوله : تتفكرون وليس بظرف له ، والمعنى لعلكم تتفكرون في أمر الدارين ومايرتبط بكم من حقيقتهما ، وأن الدنيا دار خلقها الله لكم لتحيوا فيها وتكسبوا ما ينفعكم في مقركم و هو الدار الآخرة التي ترجعون فيه إلى ربكم فيجازيكم بأعمالكم التي عملتموها في الدنيا .

وفي الآية **أولا** : حث على البحث عن حقايق الوجود ومعارف المبدء والمعاد و أسرار الطبيعة ، والتفكر في طبيعة الاجتماع و نواميس الأخلاق وقوانين الحيوة الفردية و

والاجتماعيّة ، وبالجملة جميع العلوم الباحثة عن المبدء و المعاد و ما بينهما المرتبطة بسعادة الانسان وشقاوته .

وثانياً : أنّ القرآن وإن كان يدعو إلى الإطاعة المطلقة لله و رسوله من غير أيّ شرط وقيد غير أنّه لا يرضي أن يؤخذ الأحكام والمعارف الّتي يعطيها على العمى والجمود المحض من غير تفكّر وتعقّل يكشف عن حقيقة الأمر، وتنوّر يستضاء به الطريق في هذا السير والسرى .

وكأنّ المراد بالتبيين هو الكشف عن علل الأحكام والقوانين ، و إيضاح اُصول المعارف والعلوم .

قوله تعالى : ويسئلونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير اه ، في الآية إشعار بل دلالة على نوع من التخفيف والتسهيل حيث أجازت المخالطة لليتامى ثمّ قيل ولو شاء الله لأعنتكم اه ، وهذا يكشف عن تشديد سابق من الله تعالى في أمر اليتامى يوجب التشويش والاضطراب في قلوب المسلمين حتّى دعاهم على السؤال عن أمر اليتامى ، والأمر على ذلك ، فإنّ ههينا آيات شديدة اللحن في أمر اليتامى كقوله تعالى إنّ الّذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنّما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً » النساء - ٩ وقوله تعالى : « وآتوا اليتامى أموالهم ولا تتبدّلوا الخبيث بالطيّب ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم إنّه كان حوباً كبيراً » النساء - ٢٠ . فالظاهر أنّ الآية نازلة بعد آيات سورة النسآء ، وبذلك يتأيّد ما سننقله من سبب نزول الآية في البحث الروائيّ . وفي قوله تعالى : قل إصلاح لهم خير اه - حيث نكّر الإصلاح - دلالة على أنّ المرضيّ عند الله سبحانه نوع من الإصلاح لا كلّ إصلاح و لو كان إصلاحاً في ظاهر الأمر فقط ، فالتنكير في قوله تعالى : إصلاحٌ لإفادة التنويع فالمراد به الإصلاح بحسب الحقيقة لا بحسب الصورة ، ويشعر به قوله تعالى - ذيلاً - : والله يعلم المفسد من المصلح اه .

قوله تعالى : وإن تخالطوهم فإخوانكم اه إشارة إلى المساواة المجعولة بين المؤمنين جميعاً بإلغاء جميع الصفات المميّزة الّتي هي المصادر لبروز أنواع الفساد بين النّاس في اجتماعهم من الاستعباد والاستضعاف والاستذلال والاستكبار وأنواع البغي

والظلم ، وبذلك يحصل التوازن بين أثقال الاجتماع ، والمعادلة بين اليتيم الضعيف والوليّ القويّ ، وبين الغنيّ المثرى والفقير المعدم ، وكذا كلّ ناقص وتامّ ، وقد قال تعالى : « إنّما المؤمنون إخوة » الحجرات ـ ١٠ .

فالّذي تجوّزه الآية في مخالطة الوليّ لليتيم أن يكون كالمخالطة بين الأخوين المتساويين في الحقوق الاجتماعيّة بين الناس ، يكون المأخوذ من ماله كالمعطى له ، فالآية تحاذي قوله تعالى : « وآتوا اليتامى أموالهم ولا تتبدّلوا الخبيث بالطيّب ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم إنّه كان حوباً كبيراً » النساء ـ ٢ . وهذه المحاذاة من الشواهد على أنّ في الآية نوعاً من التخفيف والتسهيل كما يدلّ عليه أيضاً ذيلها ، وكما يدلّ عليه أيضاً بعض الدلالة قوله تعالى : والله يعلم المفسد من المصلح فالمعنى : أنّ المخالطة إن كانت (وهذا هو التخفيف) فلتكن كمخالطة الأخوين ، على التساوي في الحقوق ، ولا ينبغي عند ذلك الخوف والخشية فإنّ ذلك لو كان بغرض الإصلاح حقيقة لا صورة كان من الخير ، ولا يخفى حقيقة الأمر على الله سبحانه حتّى يؤاخذكم بمجرّد المخالطة فإنّ الله سبحانه يميّز المفسد من المصلح .

قوله تعالى : والله يعلم المفسد من المصلح إلى آخر الآية ، تعدية يعلم بمن كأنّها لمكان تضمينه معنى يميّز ، والعنت هو الكلفة والمشقّة .

﴿ بحث روائي ﴾

في الكافي عن عليّ بن يقطين قال : سأل المهديّ أبا الحسن عليه‌السلام عن الخمر : هل هي محرّمة في كتاب الله عزّ وجلّ ؟ فإنّ النّاس إنّما يعرفون النهى عنها ولا يعرفون تحريمها فقال له أبو الحسن عليه‌السلام : بل هي محرّمة فقال : في أيّ موضع هي محرّمة في كتاب الله عزّ وجل يا أبا الحسن ؟ فقال : قول الله تعالى : إنّما حرّم ربّي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحقّ إلى أن قال : فأمّا الإثم فإنّها الخمر بعينها وقد قال الله تعالى في موضع آخر : يسئلونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثمٌ كثيرٌ ومنافع للنّاس وإثمهما أكبر من نفعهما . فأمّا الإثم في كتاب الله فهي الخمر والميسر وإثمهما

أكبر من نفعهما كما قال الله تعالى فقال المهدي : ياعلي بن يقطين هذه فتوى هاشمية . فقلت له : صدقت يا أمير المؤمنين الحمد لله الذي لم يخرج هذا العلم منكم أهل البيت . قال : فوالله ما صبر المهدي أن قال لي : صدقت يا رافضي .

أقول : وقدمر ما يتبين به معنى هذه الرواية .

وفي الكافي أيضاً عن أبي بصير عن أحدهما عليهما السلام قال ، إن الله جعل للمعصية بيتاً ، ثم جعل للبيت باباً ، ثم جعل للباب غلقاً ، ثم جعل للغلق مفتاحاً ، فمفتاح المعصية الخمر .

وفيه أيضاً عن أبي عبد الله عليه السلام قال . قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : إن الخمر رأس كل إثم .

وفيه عن إسماعيل قال : أقبل أبو جعفر عليه السلام في المسجد الحرام فنظر إليه قوم من قريش فقالوا : هذا إله أهل العراق فقال بعضهم : لو بعثتم إليه بعضكم . فأتاه شاب منهم فقال : يا عم ما أكبر الكبائر ؟ قال عليه السلام : شرب الخمر .

وفيه أيضاً عن أبي البلاد عن أحدهما عليهما السلام قال : ما عُصي الله بشيء أشد من شرب المسكر ، إن أحدهم يدع الصلاة الفريضة ويثب على امه وابنته ، واُخته وهو لا يعقل .

وفي الاحتجاج : سأل زنديق أبا عبد الله عليه السلام : لم حرم الله الخمر ولا لذة أفضل منها ؟ قال : حرمها لأنها أم الخبائث ورأس كل شر ، يأتي على شاربها ساعة يسلب لبه فلا يعرف ربه ولا يترك معصية إلا ركبها الحديث .

اقول : والروايات تفسر بعضها بعضاً ، والتجارب والاعتبار يساعدانها .

وفي الكافي عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال : لعن رسول الله في الخمر عشرة : غارسها وحارسها ، وعاصرها ، وشاربها وساقيها ، وحاملها ، والمحمولة إليه ، وبايعها ، ومشتريها وآكل ثمنها .

وفي الكافي والمحاسن عن الصادق عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : ملعون ملعون من جلس على مائدة يشرب عليها الخمر .

أقول : وتصديق الروايتين قوله تعالى : «ولا تعاونوا على الإثم والعدوان» المائدة - ٣ .

وفي الخصال بإسناده عن أبي أمامة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: أربعة لا ينظر الله إليهم يوم القيامة: عاقّ، ومنّان، ومكذّب بالقدر، ومدمن خمر.

وفي الأمالي لابن الشيخ بإسناده عن الصّادق عليه السلام عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم قال: أقسم ربّي جلّ جلاله لا يشرب عبدٌ لي خمراً في الدنيا إلّا سقيته يوم القيامة مثل ما شرب منها من الحميم معذّباً بعد أو مغفوراً له. ثمّ قال: إنّ شارب الخمر يجيء يوم القيامة مسودّاً وجهه، مزرقة عيناه، مائلاً شدقه، سائلاً لعابه، والغاً لسانه من قفاه.

وفي تفسير القمّيّ عن أبي جعفر عليه السلام قال: حقّ على الله أن يسقي من يشرب الخمر ممّا يخرج من فروج المومسات، والمومسات الزّواني يخرج من فروجهنّ صديدٌ، والصديد قيحٌ ودمٌ غليظ مختلط يؤذي أهل النّار حرّه ونتنه.

اقول: ربّما تأيّدت هذه الرّوايات بقوله تعالى: «إنّ شجرة الزّقوم طعام الأثيم كالمهل يغلي في البطون كغلي الحميم خذوه فاعتلوه إلى سواء الجحيم ثمّ صبّوا فوق رأسه من عذاب الحميم ذق إنّك أنت العزيز الكريم» الدخان ـ ٤٩. وفي جميع المعاني السّابقة روايات كثيرة.

وفي الكافي عن الوشّا عن أبي الحسن عليه السلام قال: سمعته يقول: الميسر هو القمار.

اقول: والرّوايات في هذا المعنى كثيرة لاغبار عليها.

وفي الدرّ المنثور في قوله تعالى: ويسئلونك ماذا ينفقون الآية عن ابن عبّاس: إنّ نفراً من الصّحابة حين أُمروا بالنفقة في سبيل الله أتوا النّبيّ فقالوا: إنّا لا ندري ما هذه النفقة الّتي أمرنا بها في أموالنا، فما ننفق منها؟ فأنزل الله ويسئلونك ماذا ينفقون قل العفو وكان قبل ذلك ينفق ماله حتّى ما يجد ما يتصدّق به ولا مالاً يأكل حتّى يتصدّق به.

وفي الدرّ المنثور أيضاً عن يحيى: أنّه بلغه أنّ معاذ بن جبل وثعلبة أتيا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقالا: يا رسول الله إنّ لنا أرقّاء وأهلين فما ننفق من أموالنا؟ فأنزل الله: ويسئلونك ماذا ينفقون. قل العفو.

وفي الكافي وتفسير العيّاشي عن الصّادق عليه السلام: العفو الوسط.

وفي تفسير العيّاشي عن الباقر والصّادق عليهما السلام: الكفاف. وفي رواية أبي

بصير: القصد.

وفيه أيضاً عن الصّادق عليه السلام في الآية: الّذين إذا أنفقوا لم يسرفوا و لم يقتروا و كان بين ذلك قواماً، قال: هذه بعد هذه، هي الوسط.

وفي المجمع عن الباقر عليه السلام: العفو مافضل عن قوت السنة.

اقول: والروايات متوافقة، والأخيرة من قبيل بيان المصداق. والروايات في فضل الصدقة و كيفيّتها و موردها و كمّيّتها فوق حدّ الإحصاء، سيأتي بعضها في موارد تناسبها إنشاء الله.

وفي تفسير القمّيّ في قوله تعالى: ويسئلونك عن اليتامى: عن الصادق عليه السلام: إنّه لمّا نزلت: إنّ الّذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنّما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً أخرج كلّ من كان عنده يتيم، وسألوا رسول الله في إخراجهم فأنزل الله: يسئلونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير و إن تخالطوهم فإخوانكم في الدين والله يعلم المفسد من المصلح.

وفي الدّر المنثور عن ابن عبّاس قال: لمّا أنزل الله: ولا تقربوا مال اليتيم إلّا بالّتي هي أحسن، وإنّ الّذين يأكلون أموال اليتامى الآية انطلق من كان عنده يتيم فعزل طعامه من طعامه وشرابه من شرابه فجعل يفضل له الشيىء من طعامه فيحبس له حتّى يأكله أو يفسد فيرمى به، فاشتدّ ذلك عليهم فذكروا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فأنزل الله: ويسئلونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خيرٌ و إن تخالطوهم فإخوانكم فخلطوا طعامهم بطعامهم و شرابهم بشرابهم.

أقول: وروي هذا المعنى عن سعيد بن جبير وعطاء وقتادة.

☆ ☆ ☆

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ وَ لَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَ لَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ . أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ (٢٢١) .

﴿ بيان ﴾

قوله تعالى : ولاتنكحوا المشركات حتّى يؤمنّ اه ، قال الراغب في المفردات : أصل النكاح للعقد ثمّ استعير للجماع ، ومحال أن يكون في الأصل للجماع ثمّ استعير العقد لأنّ أسماء الجماع كلّها كنايات. لاستقباحهم ذكره كاستقباح تعاطيه ، و محال أن يستعير من لايقصد فحشاً اسم مايستفظعونه لما يستحسنونه ، انتهى . وهو جيّد غير أنّه يجب أن يراد بالعقد علقة الزوجيّة دون العقد اللفظيّ المعهود .

والمشركات اسم فاعل من الإشراك بمعنى اتّخاذ الشريك لله سبحانه ، ومن المعلوم أنّه ذو مراتب مختلفة بحسب الظهور والخفاء نظير الكفر والإيمان . فالقول بتعدّد الإله واتّخاذ الأصنام والشفعاء شرك ظاهرٌ ، وأخفى منه ماعليه أهل الكتاب من الكفر بالنبوّة ـ وخاصّة ـ إنّهم قالوا : عزير ابن الله أو المسيح ابن الله ، وقالوا : نحن أبناء الله وأحبّائه وهو شركٌ ، وأخفى منه القول باستقلال الأسباب والركون إليها وهو شرك ، إلى أن ينتهي إلى مالا ينجو منه إلّا المخلصُون وهو الغفلة عن الله والإلتفاف إلى غير الله عزّت ساحته ، فكلّ ذلك من الشرك ، غير أنّ إطلاق الفعل غير إطلاق الوصف والتّسمية به ، كما أنّ من ترك من المؤمنين شيئاً من الفرايض فقد كفر به لكنّه لايُسمّى كافراً . قال تعالى : «ولله على الناس حجّ البيت إلى أن قال ومن كفر فإنّ الله غنيٌّ عن العالمين » آل عمران ـ ٩٧ . وليس تارك الحجّ كافراً بل هو فاسق كفر بفريضةٍ واحدةٍ . ولو أطلق عليه الكافر قيل كافرٌ بالحجّ ، و كذا سائر الصفات المستعملة في القرآن كالصالحين و القانتين والشاكرين والمتطهّرين ، و

كالفاسقين والظالمين إلى غير ذلك لا تعادل الأفعال المشاركة لها في مادّتها، وهو ظاهرٌ فللتوصيف والتسمية حكمٌ، ولإسناد الفعل حكم آخر .

على أنّ لفظ المشركين في القرآن غير ظاهر الإطلاق على أهل الكتاب بخلاف لفظ الكافرين بل إنّما أُطلق فيما يعلم مصداقه على غيرهم من الكفّار كقوله تعالى : « لم يكن الّذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين منفكّين حتّى تأتيهم البيّنة » البيّنة - ١ و قوله تعالى: « إنّما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام » التوبة - ٢٩ و قوله تعالى : « كيف يكون للمشركين عهدٌ » التوبة - ٨ و قوله تعالى : « وقاتلوا المشركين كآفّة » التوبة - ٣٧ و قوله تعالى : « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » التوبة - ٦. إلى غير ذلك من الموارد .

وأمّا قوله تعالى: « وقالوا كونوا هوداً أو نصارى تهتدوا قل بل ملّة إبراهيم حنيفاً وما كان من المشركين» البقرة - ١٣٥ فليس المراد بالمشركين في الآية اليهود والنصارى ليكون تعريضاً بهم بل الظاهر أنّهم غيرهم بقرينة قوله تعالى : « ما كان إبراهيم يهوديّاً ولا نصرانيّاً ولكن كان حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين» آل عمران - ٦٧ . ففي إثبات الحنف له عليه السلام تعريض لأهل الكتاب ، وتبرئة لساحة إبراهيم عن الميل عن حاقّ الوسط إلى مادّيّة اليهود محضاً و إلى معنويّة النصارى محضاً بل هو عليه السلام غير يهوديّ و لا نصرانيّ ومسلم لله غير متّخذ له شريكاً كالمشركين عبدة الأوثان .

و كذا قوله تعالى : « ومايؤمن أكثرهم بالله إلّا وهم مشركون » يوسف - ١٠٦. وقوله تعالى : « وويل للمشركين الّذين لا يؤتون الزّكوة » فصّلت - ٦ و قوله تعالى « إنّما سلطانه على الّذين يتولّونه والّذين هم به مشركون » النحل - ١٠٠ . فإنّ هذه الآيات ليست في مقام التّسمية بحيث يعدّ المورد الّذي يصدق وصف الشرك عليه مشركاً غير مؤمن ، و الشّاهد على ذلك صدقه على بعض طبقات المؤمنين ، بل على جميعهم غير النادر الشاذّ منهم وهم الأولياء المقرّبون من صالحي عباد الله .

فقد ظهر من هذا البيان على طوله : أنّ ظاهر الآية أعني قوله تعالى : ولا تنكحوا المشركات قصر التحريم على المشركات والمشركين من الوثنيّين دون أهل الكتاب .

ومن هنا يظهر: فساد القول بأنّ الآية ناسخةٌ لآية المائدة وهي قوله تعالى: «اليوم أُحلّ لكم الطيّبات وطعام الّذين أُوتوا الكتاب حلّ لكم وطعامكم حلّ لهم والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الّذين أُوتوا الكتاب من قبلكم الآية» المائدة - ٦ .

أو أنّ الآية أعني قوله تعالى: ولا تنكحوا المشركات، وآية الممتحنة أعني قوله تعالى: «ولا تمسكوا بعصم الكوافر» الممتحنة - ١٠ ناسختان لآية المائدة، وكذا القول بأنّ آية المائدة ناسخةٌ لآيتي البقرة والممتحنة .

وجه الفساد: أنّ هذه الآية أعني آية البقرة بظاهرها لا تشمل أهل الكتاب وآية المائدة لا تشمل إلّا الكتابيّة فلا نسبة بين الآيتين بالتّنافي حتّى تكون آية البقرة ناسخة لآية المائدة أو منسوخة بها، وكذا آية الممتحنة وإن أخذ فيها عنوان الكوافر وهو أعمّ من المشركات ويشمل أهل الكتاب، فإنّ الظاهر أنّ إطلاق الكافر يشمل الكتابيّ بحسب التّسمية بحيث يوجب صدقه عليه انتفاء صدق المؤمن عليه كما يشهد به قوله تعالى: «من كان عدوّاً لجبريل وميكال فإنّ الله عدوٌّ للكافرين» البقرة - ٩٨ إلّا أنّ ظاهر الآية كما سيأتي إن شاء الله العزيز أنّ من آمن من الرجال وتحته زوجةٌ كافرة يحرم عليه الإمساك بعصمتها أي إبقائها على الزوجيّة السابقة إلّا أن تؤمن فتمسك بعصمتها، فلا دلالة لها على النكاح الابتدائيّ للكتابيّة .

ولو سلّم دلالة الآيتين أعني: آية البقرة وآية الممتحنة على تحريم نكاح الكتابيّة ابتداءاً لم تكونا بحسب السياق ناسختين لآية المائدة، وذلك لأنّ آية المائدة واردة مورد الامتنان والتخفيف، على ما يعطيه التدبّر في سياقها، فهي آبية عن المنسوخيّة بل التخفيف المفهوم منها هو الحاكم على التشديد المفهوم من آية البقرة، فلو بني على النّسخ كانت آية المائدة هي الناسخة .

على أنّ سورة البقرة أوّل سورة نزلت بالمدينة بعد الهجرة، وسورة الممتحنة نزلت بالمدينة قبل فتح مكّة، وسورة المائدة آخر سورة نزلت على رسول الله ناسخة غير منسوخة ولا معنى لنسخ السابق اللاحق .

قوله تعالى: ولأمة مؤمنة خيرٌ من مشركة ولو أعجبتكم اه، الظاهر أنّ المراد بالأمة المؤمنة المملوكة الّتي تقابل الحرّة وقد كان الناس يستذلّون الإماء ويعيّرون من تزوّج بهنّ، فتقييد الأمة بكونها مؤمنة، وإطلاق المشركة مع ما كان عليه الناس من استحقار أمر الإماء واستذلالهنّ، والتحرّز عن التزوّج بهنّ يدلّ على أنّ المراد أنّ المؤمنة وإن كانت أمة خيرٌ من المشركة وإن كانت حرّة ذات حسب ونسب ومال ممّا يعجب الإنسان بحسب العادة.

وقيل: إنّ المراد بالأمة كالعبد في الجملة التالية أمة الله وعبده. وهو بعيدٌ.

قوله تعالى: ولا تنكحوا المشركين حتّى يؤمنوا ولعبدٌ مؤمن إلخ الكلام فيه كالكلام في الجملة السابقة.

قوله تعالى: اُولٰئك يدعون إلى النّار والله يدعو إلى المغفرة والجنّة بإذنه اه إشارة إلى حكمة الحكم بالتحريم، وهو أنّ المشركين لاعتقادهم بالباطل، وسلوكهم سبيل الضلال رسخت فيهم الملكات الرذيلة المزيّنة للكفر والفسوق، والمُعمية عن إبصار طريق الحقّ والحقيقة، فأثبتت في قولهم وفي فعلهم الدعوة إلى الشرك، والدلالة إلى البوار، والسلوك بالآخرة إلى النار فهم يدعون إلى النار، والمؤمنون ـ بخلافهم ـ بسلوكهم سبيل الإيمان، وتلبّسهم بلباس التقوى يدعون بقولهم وفعلهم إلى الجنّة والمغفرة بإذن الله حيث أذن في دعوتهم إلى الإيمان، واهتدائهم إلى الفوز والصّلاح المؤدّي إلى الجنّة والمغفرة.

وكان حقّ الكلام أن يقال: وهؤلاء يدعون إلى الجنّة إلخ ففيه استخلاف عن المؤمنين ودلالة على أنّ المؤمنين في دعوتهم بل في مطلق شئونهم الوجوديّة إلى ربّهم، لا يستقلّون في شيء من الاُمور دون ربّهم تبارك وتعالى وهو وليّهم كما قال سبحانه: «والله وليّ المؤمنين» آل عمران ـ ٦٨.

وفي الآية وجهٌ آخر: وهو أن يكون المراد بالدّعوة إلى الجنّة والمغفرة هو الحكم المشرّع في صدر الآية بقوله تعالى: ولا تنكحوا المشركات حتّى يؤمنّ إلخ فإنّ جعل الحكم لغرض ردع المؤمنين عن الاختلاط في العشرة مع من لا يزيد القرب منه والاُنس به

إلّا البعد من الله سبحانه ، وحثّهم بمخالطة من في مخالطته التقرّب من الله سبحانه وذكر آياته ومراقبة أمره ونهيه دعوة من الله إلى الجنّة . ويؤيّد هذا الوجه تذييل هذه الجملة بقوله تعالى : ويبيّن آياته للناس لعلّهم يتذكّرون . ويمكن أن يراد بالدعوة الأعمّ من الوجهين ، ولا يخلو حينئذ السياق عن لطف فافهم .

﴿ بحث روائى ﴾

في المجمع في الآية : نزلت في مرثد بن أبي مرثد الغنوي بعثه رسول الله إلى مكّة ليخرج منها ناساً من المسلمين ، وكان قويّاً شجاعاً ، فدعته امرأة يقال لها : عناق إلى نفسها فأبى وكانت بينهما خلّة في الجاهليّة ، فقالت : هل لك أن تتزوّج بي؟ فقال : حتّى أستأذن رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم ، فلمّا رجع استأذن في التزوّج بها .

أقول: وروى هذا المعنى السيوطيّ في الدرّ المنثور عن ابن عبّاس .

وفي الدرّ المنثور : أخرج الواحديّ من طريق السدّي عن أبي مالك عن ابن عبّاس في هذه الآية : ولأمة مؤمنة خير من مشركة ، قال : نزلت في عبدالله ابن رواحة وكانت له أمة سوداء وإنّه غضب عليها فلطمها ثمّ إنّه فزع فأتى النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم فأخبره خبرها ، فقال له النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم : ماهي ياعبدالله ؟ قال : تصوم وتصلّي وتحسن الوضوء وتشهد أن لا إله إلّا الله وأنّك رسوله فقال ياعبدالله ، هذه مؤمنة فقال عبدالله: فوالّذي بعثك بالحقّ لأعتقها ولأتزوّجها، ففعل فطعن عليه ناس من المسلمين وقالوا : نكح أمةً ، وكانوا يريدون أن ينكحوا إلى المشركين وينكحوهم رغبةً في أحسابهم فأنزل الله فيهم : ولأمة مؤمنة خير من مشركة .

وفيه أيضاً عن مقاتل في الآية ولأمة مؤمنة ، قال : بلغنا أنّها كانت أمة لحذيفة فأعتقها وتزوّجها حذيفة .

أقول: لاتنافي بين هذه الرّوايات الواردة في أسباب النّزول لجواز وقوع عدّة حوادث تنزل بعدها آية تشتمل على حكم جميعها . وهنا روايات متعارضة مرويّة في كون قوله تعالى : ولا تنكحوا المشركات حتّى يؤمنّ الآية ناسخاً لقوله تعالى : والمحصنات من الّذين أُوتوا الكتاب من قبلكم أو منسوخاً به، سيمرّ بك في تفسير الآية من سورة المائدة .

☆ ☆ ☆

وَ يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ اَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَآءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتّى يَطْهُرْنَ فَاِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ اَمَرَكُمُ اللّهُ اِنَّ اللّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ (٢٢٢) نِسَآئُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ اَنَّى شِئْتُمْ وَ قَدِّمُوا لِاَنْفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللّهَ وَاعْلَمُوا اَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ (٢٢٣).

﴿ بيان ﴾

قوله تعالى: ويسئلونك عن المحيض قل هو أذى إلخ، المحيض مصدر كالحيض ، يقال: حاضت المرئة تحيض حيضاً ومحيضاً إذا نزفت طبيعتها الدم المعروف ذا الصفات المعهودة المختصّة بالنساء ، ولذلك يقال : هي حائض كما يقال : هي حامل .

والأذى هو الضرر على ماقيل ، لكنّه لايخلو عن نظر ، فإنّه لو كان هو الضرر بعينه لصحّ مقابلته مع النفع كما أنّ الضرر مقابل النفع وليس بصحيح ، يقال : دواء مضرّ وضارّ ، ولوقيل دواء موذٍ أفاد معنى آخر ، و أيضاً قال تعالى : « لن يضرّوكم إلّا أذىً » آل عمران -١١١ ، ولوقيل لن يضرّوكم إلّا ضرراً لفسد الكلام ؛ وأيضا كونه بمعنى الضرر غير ظاهر في أمثال قوله تعالى: « إنّ الّذين يؤذون الله ورسوله » الأحزاب - ٥٧ و قوله تعالى : « لِمَ تؤذونني و قد تعلمون أنّي رسول الله إليكم » الصفّ - ٥ . فالظاهر أنّ الأذى هو الطاري على الشيىء الغير الملائم لطبعه فينطبق عليه معنى الضرر بوجه .

وتسمية المحيض أذى على هذا المعنى لكون هذا الدم المستند إلى عادة النساء حاصلاً من عمل خاصّ من طبعها يؤثّر به في مزاج الدم الطبيعيّ الّذي يحصّله جهاز التغذية فيفسد مقداراً منه عن الحال الطبيعيّ وينزله إلى الرحم لتطهيره أولتغذية الجنين أولتهيئة اللّبن للإرضاع . وأمّا على قولهم : إنّ الأذى هو الضرر فقد قيل : إنّ المراد بالمحيض إتيان النساء في حال الحيض، والمعنى : يسئلونك عن إتيانهنّ في هذه الحال فأجيب بأنّه ضرر وهو كذلك فقد ذكر الأطبّاء أنّ الطبيعة مشتغلة في حال الطمث بتطهير الرحم و

إعداده للحمل، والوقاع يختل به نظام هذا العمل فيضر بنتائج هذا العمل الطبيعي من الحمل وغيره.

قوله تعالى: فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن اه، الاعتزال هو أخذ العزلة والتجنب عن المخالطة والمعاشرة. يقال: عزلت نصيبه إذا ميزته ووضعته في جانب بالتفريق بينه وبين سائر الأنصباء. والقرب مقابل البعد يتعدى بنفسه وبمن. والمراد بالاعتزال ترك الإتيان من محل الدم على ما سنبين.

وقد كان للناس في أمر المحيض مذاهب شتى: فكانت اليهود تشدد في أمره، ويفارق النساء في المحيض في المأكل والمشرب والمجلس والمضجع. وفي التوراة أحكام شديدة في أمرهن في المحيض، وأمر من قرب منهن في المجلس والمضجع والمس وغير ذلك. وأما النصارى فلم يكن عندهم ما يمنع الاجتماع بهن أو الاقتراب منهن بوجه. وأما المشركون من العرب فلم يكن عندهم شيء من ذلك غير أن العرب القاطنين بالمدينة وحواليها سرى فيهم بعض آداب اليهود في أمر المحيض والتشديد في أمر معاشرتهن في هذا الحال. وغيرهم ربما كانوا يستحبون إتيان النساء في المحيض ويعتقدون أن الولد المرزوق حينئذ يصير سفاحاً ولوعاً في سفك الدماء، وذلك من الصفات المستحسنة عند العشائر من البدويين.

وكيف كان فقوله تعالى: فاعتزلوا النساء في المحيض اه وإن كان ظاهره الأمر بمطلق الاعتزال على ما قالت به اليهود، ويؤكده قوله تعالى ثانياً: ولا تقربوهن اه إلا أن قوله تعالى أخيراً فأتوهن من حيث أمركم الله اه ـ ومن المعلوم أنه محل الدم ـ قرينة على أن قوله: فاعتزلوا ولا تقربوا واقعان موقع الكناية لا التصريح. والمراد به الإتيان من محل الدم فقط لا مطلق المخالطة والمعاشرة ولا مطلق التمتع والاستلذاذ.

فالإسلام قد أخذ في أمر المحيض طريقاً وسطاً بين التشديد التام الذي عليه اليهود والإهمال المطلق الذي عليه النصارى، وهو المنع عن إتيان محل الدم والإذن فيما دونه، وفي قوله تعالى: في المحيض اه وضع الظاهر موضع المضمر وكان الظاهر أن يقال: فاعتزلوا النساء فيه والوجه فيه أن المحيض الأول أريد به المعنى المصدري والثاني زمان الحيض

فالثاني غير الأول، ولا يفيد معناه تبديله بالضمير الراجع إلى غير معناه.

قوله تعالى: حتّى يطهرن فإذا تطهّرن فأتوهنّ من حيث أمركم الله اه، الطهارة -وتقابلها النجاسة- من المعاني الدائرة في ملّة الإسلام ذات أحكام وخواصّ مجعولة فيها تشتمل على شطر عظيم من المسائل الدينيّة، و قد صار اللّفظان بكثرة الاستعمال من الشرعيّة أو المتشرّعة على ما اصطلح عليه في فنّ الأصول.

وأصل الطهارة بحسب المعنى ممّا يعرفه النّاس على اختلاف ألسنتهم ولغاتهم. ومن هنا يعلم أنّها من المعاني التّي يعرفها الإنسان في خلال حيوته من غير اختصاص بقوم دون قوم أو عصر دون عصر.

فإنّ أساس الحيوة مبنيّ على التصرّف في المادّيّات والبلوغ بها إلى مقاصد الحيوة والاستفادة منها لمآرب العيش فالإنسان يقصد كلّ شيىء بالطبع لما فيه من الفائدة والخاصّيّة والجدوى، ويرغب فيه لذلك. وأوسع هذه الفوائد الفوائد المربوطة بالتغذّي والتوليد.

وربّما عرض للشيىء عارض يوجب تغيّره عمّا كان عليه من الصفات الموجبة لرغبة الطّبع فيه، وعمدة ذلك الطعم و الرائحة و اللّون، فأوجب ذلك تنفّر الطبع وانسلاب رغبته عنه، وهذا هو المسمّى بالنجاسة وبها يستقذر الإنسان الشيىء فيجتنبه، وما يقابله و هو كون الشيىء على حاله الأوّلي من الفائدة و الجدوى الّذي به يرغب فيه الطبع هو الطهارة، فالطهارة و النجاسة و صفان وجوديّان في الأشياء من حيث وجدانها صفة توجب الرغبه فيها، أو صفة توجب كراهتها واستقذارها.

وقد كان أوّل ما تنبّه الإنسان بهذين المعنيين انتقل بهما في المحسوسات ثمّ أخذ في تعميمها للأمور المعقولة الغير المحسوسة لوجود أصل معنى الرغبة والنّفرة فيها كالأنساب والأفعال والأخلاق والعقايد والأقوال.

هذا ملخّص القول في معنى الطهارة والنجاسة عند الناس. وأمّا النظافة والنزاهة والقدس والسبحان فألفاظ قريبة المعنى من الطهارة غير أنّ النظافة هي الطهارة العائدة إلى الشيىء بعد قذارة سابقة ويختصّ استعمالها بالمحسوسات. والنّزاهة أصلها البعد،

وأصل إطلاقها على الطهارة من باب الاستعارة. والقدس والسبحان يختصان بالمعقولات والمعنويات. وأما القذارة والرجس فلفظان قريبا المعنى من النجاسة، لكن الأصل في القذارة معنى البعد. يقال: ناقة قذور تترك ناحية من الإبل وتستبعد، ويقال: رجل قاذورة لا يخالّ الناس لسوء خلقه ولا ينازلهم، ورجل مقذر بالفتح يجتنبه الناس، ويقال: قذرت الشيء بالكسر وتقذّرته واستقذرته إذا كرهته. وعلى هذا يكون أصل استعمال القذارة بمعنى النجاسة من باب الاستعارة لاستلزام نجاسة الشيء تبعّد الإنسان عنه. وكذلك الرجس والرجز بكسر الراء، وكأن الأصل في معناه الهول والوحشة فدلالته على النجاسة استعارية.

وقد اعتبر الإسلام معنى الطهارة والنجاسة، وعممهما في المحسوس والمعقول، وطردهما في المعارف الكلية، وفي القوانين الموضوعة. قال تعالى: «ولا تقربوهن حتى يطهرن الآية»، وهو النقاء من الحيض وانقطاع الدم وقال تعالى: «وثيابك فطهر» المدثر ـ ٤ وقال تعالى: ولكن يريد ليطهركم» المائدة ـ ٧ وقال تعالى: «أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم» المائدة ـ ٤٤ وقال تعالى: «لا يمسه إلا المطهرون» الواقعة ـ ٧٩.

وقد عدت الشريعة الإسلامية عدة أشياء نجسة كالدم والبول والغائط والمني من الإنسان وبعض الحيوان والميتة والخنزير أعياناً نجسة، وحكم بوجوب الاجتناب عنها في الصلوة وفي الأكل وفي الشرب. وقد عدّ من الطهارة أموراً كالطهارة الخبثية المزيلة للنجاسة الحاصلة بملاقات الأعيان النجسة، وكالطهارة الحدثية المزيلة للحدث الحاصلة بالوضوء والغسل على الطرق المقررة شرعاً المشروحة في كتب الفقه.

وقد مرّ بيان أن الإسلام دين التوحيد فهو يرجع الفروع إلى أصل واحد هو التوحيد، وينشر الأصل الواحد في فروعه.

ومن هنا يظهر: أن أصل التوحيد هي الطهارة الكبرى عند الله سبحانه، وبعد هذه الطهارة بقية المعارف الكلية طهارات للإنسان، وبعد ذلك أصول الأخلاق الفاضلة، وبعد ذلك الأحكام الموضوعة لصلاح الدنيا والآخرة. وعلى هذا الأصل تنطبق الآيات السابقة

المذكورة آنفاً كقوله تعالى : « يريد ليطهّركم » المائدة ـ ٧ وقوله تعالى: « ويطهّركم تطهيراً » الأحزاب ـ٣٣ إلى غير ذلك من الآيات الواردة في معنى الطهارة .

ولنرجع إلى ما كنّا فيه فقوله تعالى : حتّى يطهرن اه أي ينقطع عنهنّ الدم، وهو الطهر بعد الحيض وقوله تعالى : فإذا تطهّرن اه أي يغلسن محلّ الدم أو يغتسلن، قوله تعالى: فأتوهنّ من حيث أمركم الله اه أمرٌ يفيد الجواز لوقوعه بعد الحظر، وهو كناية عن الأمر بالجماع على ما يليق بالقرآن الشريف من الأدب الإلهيّ البارع . وتقييد الأمر بالإتيان بقوله أمركم الله اه لتتميم هذا التأدّب فإنّ الجماع ممّا يعدّ بحسب بادي النظر لغواً ولهواً فقيّده بكونه ممّا أمر الله به أمراً تكوينيّاً للدلالة على أنّه ممّا يتمّ به نظام النوع الإنسانيّ في حيوته وبقائه فلا ينبغي عدّه من اللغو واللهو بل هو من أصول النواميس التكوينيّة .

وهذه الآية أعني قوله تعالى: فأتوهنّ من حيث أمركم الله اه تماثل قوله تعالى: « فالآن باشروهنّ وابتغوا ما كتب الله لكم » البقرة ـ ١٨٧ وقوله تعالى: « فأتوا حرثكم أنّى شئتم وقدّموا لأنفسكم » البقرة ـ٢٢٣ من حيث السياق . فالظاهر أنّ المراد بالأمر بالإتيان في الآية هو الأمر التكوينيّ المدلول عليه بتجهيز الإنسان بالأعضاء والقوى الهادية إلى التوليد ، كما أنّ المراد بالكتابة في قوله تعالى : وابتغوا ما كتب الله لكم أيضاً ذلك ، وهو ظاهرٌ . ويمكن أن يكون المراد بالأمر هو الإيجاب الكفائيّ المتعلّق بالازدواج والتناكح نظير سائر الواجبات الكفائيّة الّتي لا تتمّ حيوة النوع إلّا به لكنّه بعيدٌ .

وقد استدلّ بعض المفسّرين بهذه الآية على حرمة إتيان النساء من أدبارهنّ ، وهو من أوهن الاستدلال وأرديه ، فإنّه مبنيٌّ : إمّا على الاستدل بمفهوم قوله تعالى : فأتوهنّ وهو من مفهوم اللقب المقطوع عدم حجّيّته ، وإمّا على الاستدلال بدلالة الأمر على النهي عن الضدّ الخاصّ وهو مقطوع الضعف .

على أنّ الاستدلال لو كان بالأمر في قوله تعالى : فأتوهنّ فهو واقعٌ عقيب الحظر

لا يدلّ على الوجوب ، و لو كان بالأمر في قوله تعالى : من حيث أمركم الله اه فهو إن كان أمراً تكوينيّاً كان خارجاً عن الدلالة اللفظيّة ، وإن كان أمراً تشريعيّاً كان للإيجاب الكفائيّ. والدلالة على النهي عن الضدّ على تقدير التسليم إنّما هي للأمر الإيجابيّ العينيّ المولويّ .

قوله تعالى : إنّ الله يحبّ التوّابين ويحبّ المتطهّرين اه، التوبة هي الرجوع إلى الله سبحانه والتطهّر هو الأخذ بالطهارة وقبولها فهو انقلاع عن القذارة ورجوع إلى أصل الّذي هو الطهارة فالمعنيان يتصادقان في مورد أو امر الله سبحانه و نواهيه ، و خاصّة في مورد الطهارة والنجاسة فالايتمار بأمر من أوامره تعالى والانتهاء عن كلّ ما نهى عنه تطهّر عن قذارة المخالفة والمفسدة، وتوبة ورجوع إليه عزّ شأنه ، ولمكان هذه المناسبة علّل تعالى ما ذكره من الحكم بقوله : إنّ الله يحبّ التوّابين ويحبّ المتطهّرين اه فإنّ من اللازم أن ينطبق ما ذكره من العلّة على كلّ ما ذكره من الحكم ، أعني قوله تعالى : فاعتزلوا النساء في المحيض وقوله : فأتوهنّ من حيث أمركم الله . والآية أعني قوله : إنّ الله يحبّ التوّابين ويحبّ المتطهّرين اه مطلقة غير مقيّدة فتشمل جميع مراتب التوبة والطهارة كما مرّ بيانه ، ولا يبعد استفادة المبالغة من قوله تعالى: المتطهّرين اه كما جيء بصيغة المبالغة في قوله : التوّابين اه فينتج استفادة الكثرة في التوبة والطهارة من حيث النوع ومن حيث العدد جميعاً ، أعني : إنّ الله يحبّ جميع أنواع التوبة سواء كانت بالاستغفار أو بامتثال كلّ أمر ونهي من تكاليفه أو باتّخاذ كلّ اعتقاد من الاعتقادات الحقّة ، ويحبّ جميع أنواع التطهّر سواء كان بالاغتسال والوضوء والغسل أو التطهّر بالأعمال الصالحة أو العلوم الحقّة ، ويحبّ تكرار التوبة وتكرار التطهّر .

قوله تعالى : نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنّى شئتم اه ، الحرث مصدر بمعنى الزراعة ويطلق كالزراعة على الأرض الّتي يعمل فيها الحرث والزراعة ، وأنّى من أسماء الشرط يستعمل في الزمان كمتى ، وربّما استعمل في المكان أيضاً . قال تعالى : « يا مريم أنّى لك هذا قالت هو من عند الله » آل عمران ـ ٣٧ فإن كان بمعنى المكان كان المعنى من أيّ محلّ شئتم ، و إن كان بمعنى الزمان كان المعنى في أيّ زمان شئتم ،

وكيف كان يفيد الإطلاق بحسب معناه وخاصّة من حيث تقييده بقوله : شئتم . وهذا هو الّذي يمنع الأمر أعني قوله تعالى : فأتوا حرثكم اه أن يدلّ على الوجوب إذ لا معنى لإيجاب فعل مع إرجاعه إلى اختيار المكلّف ومشيّته .

ثمَّ إنَّ تقديم قوله تعالى : نساءكم حرث لكم اه على هذا الحكم وكذا التعبير عن النساء ثانياً بالحرث لا يخلو عن الدلالة على أنّ المراد التوسعة في إتيان النساء من حيث المكان أو الزمان الّذي يقصدن منه دون المكان الّذي يقصد منهنّ ، فإن كان الإطلاق من حيث المكان فلا تعرّض للآية بالإطلاق الزمانيّ ولا تعارض له مع قوله تعالى في الآية السابقة : فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهنّ حتّى يطهرن الآية ، وإن كان من حيث الزمان فهو مقيّدٌ بآية المحيض ، والدليل عليه اشتمال آية المحيض على ما يأبى معه عن أن ينسخه آية الحرث ، وهو دلالة آية المحيض على أنّ المحيض أذىً وأنّه السبب لتشريع حرمة إتيانهنّ في المحيض والمحيض أذىً دائماً ، ودلالتها أيضاً على أنّ تحريم الإيتان في المحيض نوع تطهير من القذارة والله سبحانه يحبّ التطهّر دائماً ، ويمتنّ على عباده بتطهيرهم كما قال تعالى : « لا يريد الله بكم العسر ولكن يريد ليطهّركم ويتمّ نعمته عليكم » المائدة ـ ٧ .

ومن المعلوم أنّ هذا اللسان لا يقبل التقييد بمثل قوله تعالى : نسائكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنّى شئتم اه المشتمل أوّلاً على التوسعة ، وهو سبب كان موجوداً مع سبب التحريم وعند تشريعه ولم يؤثّر شيئاً فلا يتصوّر تأثيره بعد استقرار التشريع ، وثانياً على مثل التذييل الّذي هو قوله تعالى : وقدّموا لأنفسكم واتّقوا الله واعلموا أنّكم ملاقوه وبشّر المؤمنين اه . ومن هذا البيان يظهر : أنّ آية الحرث لا تصلح لنسخ آية المحيض سواء تقدّمت عليها نزولاً أو تأخّرت .

فمحصّل معنى الآية : أنّ نسبة النساء إلى المجتمع الإنسانيّ نسبة الحرث إلى ـ الإنسان فكما أنّ الحرث يحتاج إليه لإبقاء البذور وتحصيل ما يتغذّى به من الزاد لحفظ الحيوة وإبقائها كذلك النساء يحتاج إليهنّ النوع في بقاء النسل ودوام النوع لأنّ الله سبحانه جعل تكوّن الإنسان وتصوّر مادّته بصورته في طباع أرحامهنّ ، ثمّ جعل طبيعة الرجال وفيهم بعض المادّة الأصليّة مائلة منعطفة إليهنّ ، وجعل بين الفريقين مودّة ورحمة ،

وإذا كان كذلك كان الغرض التكويني من هذا الجعل هو تقديم الوسيلة لبقاء النوع فلا معنى لتقييد هذا العمل بوقت دون وقت، أو محل دون محل إذا كان مما يؤدي إلى ذلك الغرض ولم يزاحم أمراً آخر واجباً في نفسه لا يجوز إهماله. وبما ذكرنا يظهر معنى قوله تعالى وقدموا لأنفسكم اه.

ومن غريب التفسير الاستدلال بقوله تعالى: نسائكم حرث لكم الآية على جواز العزل عند الجماع والآية غير ناظرة إلى هذا النوع من الإطلاق ونظيره تفسير قوله تعالى وقدموا لأنفسكم اه بالتسمية قبل الجماع.

قوله تعالى: وقدموا لأنفسكم واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه وبشر المؤمنين اه، قد ظهر: أن المراد من قوله: قدموا لأنفسكم و خطاب الرجال أو مجموع الرجال والنساء بذلك الحث على إبقاء النوع بالتناكح والتناسل، والله سبحانه لا يريد من نوع الإنسان وبقائه إلا حيوة دينه وظهور توحيده وعبادته بتقويهم العام. قال تعالى: «وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون» الذاريات ـ٥٦. فلو أمرهم بشيء مما يرتبط بحيوتهم وبقائهم فإنما يريد توصلهم بذلك إلى عبادة ربهم لا إخلادهم إلى الأرض و انهماكهم في شهوات البطن والفرج، وتيههم في أودية الغي والغفلة.

فالمراد بقوله: قدموا لأنفسكم وإن كان هو الاستيلاد وتقدمة أفراد جديدي الوجود والتكون إلى المجتمع الإنساني الذي لا يزال يفقد أفراداً بالموت والفناء، وينقص عدده بمرور الدهر لكن لا لمطلوبيتهم في نفسه بل للتوصل به إلى إبقاء ذكر الله سبحانه ببقاء النسل و حدوث أفراد صالحين ذوي أعمال صالحة تعود مثوباتها و خيراتها إلى أنفسهم وإلى صالحي آبائهم المتسببين إليهم كما قال تعالى: «ونكتب ما قدموا و آثارهم» يس ـ١٢.

وبهذا الذي ذكرنا يتأيد: أن المراد بتقديمهم لأنفسهم تقديم العمل الصالح ليوم القيامة كما قال تعالى: «يوم ينظر المرء ما قدمت يداه» النبأ ـ ٤١ وقال تعالى أيضاً: «وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله هو خيراً وأعظم أجراً» المزمل ـ٢٠. فقوله تعالى: وقدموا لأنفسكم واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه إلخ مماثل السياق

لقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله ولتنظر نفس ماقدمت لغد واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون » الحشر ـ ١٨ . فالمراد (والله أعلم) بقوله تعالى: وقدموا لأنفسكم تقديم العمل الصالح ، ومنه تقديم الأولاد برجاء صلاحهم للمجتمع ، وبقوله تعالى: واتقوا الله اه التقوى بالأعمال الصالحة في إتيان الحرث وعدم التعدي عن حدود الله والتفريط في جنب الله وانتهاك محارم الله ، وبقوله تعالى : واعلموا أنكم ملاقوه إلخ الأمر بتقوى الله بمعنى الخوف من يوم اللقاء وسوء الحساب كما أن المراد بقوله تعالى في آية الحشر واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون الآية التقوى بمعنى الخوف ، وإطلاق الأمر بالعلم وإرادة لازمه وهو المراقبة والتحفظ والاتقاء شايع في الكلام. قال تعالى: « واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه » الأنفال ـ ٢٤ . أي اتقوا حيلولته بينكم وبين قلوبكم ولما كان العمل الصالح وخوف يوم الحساب من اللوازم الخاصة بالإيمان ذيل تعالى كلامه بقوله : وبشر المؤمنين اه كما صدر آية الحشر بقوله : ياأيها الذين آمنوا اه .

﴿ بحث روائي ﴾

في الدر المنثور: أخرج أحمد وعبد بن حميد والدارمي ومسلم وأبوداود والترمذي والنسائي وابن ماجة وأبو يعلي وابن المنذر وأبو حاتم والنحاس في ناسخه وأبو حيان والبيهقي في سننه عن أنس : أن اليهود كانوا إذا حاضت المرأة منهم أخرجوها من البيت و لم يؤاكلوها ولم يشاربوها ولم يجامعوها في البيوت ، فسئل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن ذلك فأنزل الله : ويسئلونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض الآية فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : جامعوهن في البيوت واصنعوا كل شيىء إلا النكاح ، فبلغ ذلك اليهود فقالوا مايريد هذا الرجل أن يدع من أمرنا شيئاً إلا خالفنا فيه ، فجاء اُسيد بن خضير وعباد بن بشر فقالا : يا رسول الله إن اليهود قالت : كذا وكذا أفلا نجامعهن ؟ فتغير وجه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حتى ظننا أن قد وجد عليهما ، فخرجا، فاستقبلهما هدية من لبن إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فأرسل في أثرهما فسقاهما فعرفا أنه لم يجد عليهما .

وفي الدر المنثور عن السدي في قوله : ويسئلونك عن المحيض، قال : الذي سئل عن ذلك ثابت بن الدحداح .

أقول : وروي مثله عن مقاتل أيضاً .

وفي التهذيب عن الصادق عليه السلام في حديث في قوله تعالى : فأتوهنّ من حيث أمركم الله الآية ، قال عليه السلام : هذا في طلب الولد فاطلبوا الولد من حيث أمركم الله .

وفي الكافي : سئل عن الصادق عليه السلام : ما لصاحب المرئة الحائض منها ؟ فقال عليه السلام : كلّ شيىء ما عدا القتل بعينه .

وفيه أيضاً عنه عليه السلام : في المرئة ينقطع عنها دم الحيض في آخر أيّامها، قال عليه السلام : إذا أصاب زوجها شبق فليأمر فلتغسل فرجها ثمّ يمسّها إن شاء ، قبل أن تغتسل. وفي رواية: والغسل أحبّ إليّ .

أقول : والروايات في هذه المعاني كثيرة جدّاً وهي تؤيّد قرائة يطهرن بالتخفيف وهو انقطاع الدم كما قيل : إنّ الفرق بين يطهرن و يتطهّرن أنّ الثاني قبول الطهارة ، ففيه معنى الاختيار فيناسب الاغتسال ، بخلاف الأوّل فإنّه حصول الطهارة فليس فيه معنى الاختيار فيناسب الطهارة بانقطاع الدم . و المراد بالتطهّر إن كان هو الغسل بفتح الغين أفاد استحباب ذلك ، وإن كان هو الغسل بضمّ الغين أفاد استحباب الإتيان بعد الغسل كما أفاده عليه السلام بقوله : والغسل أحبّ إليّ اه ، لا حرمة الإتيان قبله أعني فيما بين الطهارة والتطهّر لمنافاته كون يطهرن غاية مضروبة للنهى ، فافهم ذلك .

وفي الكافي أيضاً عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى : إنّ الله يحبّ التوّابين ويحبّ المتطهّرين ، قال : كان الناس يستنجون بالكرسف و الأحجار ثمّ أُحدث الوضوء وهو خلق كريم فأمر به رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وصنعه فأنزل الله في كتابه : إنّ الله يحبّ التوّابين ويحبّ المتطهّرين .

أقول : والأخبار في هذا المعنى كثيرة ، وفي بعضها : أنّ أوّل من استنجى بالماء براء بن عازب فنزلت الآية وجرت به السنّة .

وفيه عن سلام بن المستنير، قال : كنت عند أبي جعفر عليه السلام فدخل عليه حمران بن أعين وسأله عن أشياء ، فلمّا همّ حمران بالقيام قال لأبي جعفر عليه السلام : أخبرك ـ أطال الله بقاك وأمتعنا بك ـ : إنّا نأتيك فما نخرج من عندك حتّى يرق قلوبنا وتسلو أنفسنا عن

الدنيا وهوّن علينا مافي أيدي الناس من هذه الأموال ، ثمّ نخرج من عندك فإذا صرنا مع الناس والتجّار أحببنا الدنيا . قال : فقال أبو جعفر عليه السلام : إنّما هي القلوب ، مرّة تصعب ومرّة تسهل ثمّ قال أبو جعفر عليه السلام : أما إن أصحاب محمد قالوا : يا رسول الله تخاف علينا من النفاق ؟ قال : فقال صلى الله عليه وآله وسلم : ولم تخافون ذلك ؟ قالوا : إذا كنّا عندك فذكّرتنا ورغّبتنا وجلنا و نسينا الدنيا وزهدنا حتّى كنّا نعاين الآخرة والجنّة والنار ونحن عندك . فإذا خرجنا من عندك ودخلنا هذه البيوت وشممنا الأولاد ورأينا العيال والأهل يكاد أن تحول عن الحالة الّتي كنّا عليها عندك ، وحتّى كأنّا لم نكن على شيىء ، أفتخاف علينا أن يكون ذلك نفاقاً ؟ فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : كلّا إنّ هذه خطوات الشيطان فيرغبكم في الدنيا ، والله لو تدومون على الحالة الّتي وصفتم أنفسكم بها لصافحتكم الملائكة ، ومشيتم على الماء ، ولولا أنّكم تذنبون فتستغفرون الله تعالى لخلق خلقاً حتّى يذنبوا فيستغفروا الله تعالى فيغفر لهم ، إنّ المؤمن مفتّن توّاب ، أما سمعت قول الله عزّ وجلّ : إنّ الله يحبّ التوّابين ويحبّ المتطهّرين ، وقال تعالى : استغفروا ربّكم ثمّ توبوا إليه .

أقول : وروى مثله العيّاشيّ في تفسيره ، قوله صلى الله عليه وآله وسلم : لو تدومون على الحالة الخ إشارة إلى مقام الولاية و هو الانصراف عن الدنيا والإشراف إلى ما عند الله سبحانه ، وقد مرّ شطر من الكلام فيها في البحث عن قوله تعالى : « الّذين إذا أصابتهم مصيبة» البقرة ـ ١٥٦ .

وقوله صلى الله عليه وآله وسلم : لولا أنّكم تذنبون الخ إشارة إلى سرّ القدر، وهو انسجاب حكم أسمائه تعالى إلى مرتبة الأفعال و جزئيّات الحوادث بحسب ما لمفاهيم الأسماء من الاقتضاءات . وسيجيء الكلام فيه في ذيل قوله تعالى : « وإن من شيىء إلّا عندنا خزائنه وما ننزّله إلّا بقدر معلوم » الحجر ـ ٢١ و سائر آيات القدر. وقوله : أما سمعت قول الله عزّ وجلّ : إنّ الله يحبّ التوّابين إلخ من كلام أبي جعفر عليه السلام ، والخطاب لحمران . وفيه تفسير التوبة والتطهّر بالرجوع إلى الله تعالى من المعاصي وإزالة قذارات الذنوب عن النفس ، ورينها عن القلب ، وهذا من استفادة مراتب الحكم من حكم بعض المراتب ،

نظير ما ورد في قوله تعالى : « لايمسّه إلّا المطهّرون » الواقعة ـ ٧٩ من الاستدلال به على أنّ علم الكتاب عند المطهّرين من أهل البيت ، والاستدلال على حرمة مسّ كتابة القرآن على غير طهارة .

وكما أنّ الخلقة تتنزّل آخذة من الخزائن الّتي عندالله تعالى حتّى ينتهي إلى آخر عالم المقادير على ماقال تعالى : « وإن من شيىء إلّا عندنا خزائنه وما ننزّله إلّا بقدر معلوم » الحجر ـ ٢١ كذلك أحكام المقادير لا تتنزّل إلّا بالمرور من منازل الحقائق فافهم ذلك . وسيجيء لهزيادة توضيح في البحث عن قوله تعالى : « هوالّذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات الآية » آل عمران ـ ٧ .

ومن هنا يستأنس مامرّت إليه الإشارة : أنّ المراد بالتوبة و التطهّر في الآية على ظاهر التنزيل هو الغسل بالماء فهو إرجاع البدن إلى الله سبحانه بإزالة القذرعنه .

ويظهرأيضاً : معنى ماتقدّم نقله عن تفسير القمّيّ من قوله عليه‌السلام : أنزل الله على إبراهيم عليه‌السلام الحنفيّة ، وهي الطهاره ، وهي عشرة أشياء : خمسةٌ في الرأس وخمسة في في البدن . فأمّا الّتي في الرأس : فأخذ الشارب ، وإعفاء اللحى ، وطمّ الشعر ، والسواك ، والخلال . وأمّا الّتي في البدن : فأخذ الشعر من البدن ، والختان ، وقلم الأظفار ، والغسل من الجنابة والطهور بالماء ، وهي الحنفيّة الطاهرة الّتي جاء بها إبراهيم فلم تنسخ ولاتنسخ إلى يوم القيامة الحديث . والأخبار في كون هذه الأمور من الطهارة كثيرة ، و فيها : أنّ النورة طهور .

وفي تفسير العيّاشيّ في قوله تعالى : نسائكم حرث لكم الآية عن معمّر بن خلّاد عن أبي الحسن الرضا عليه‌السلام أنّه قال : أيّ شيىء تقولون في إتيان النساء في أعجازهنّ ؟ قلت بلغني أنّ أهل المدينة لايرون به بأساً . قال عليه‌السلام : إنّ اليهود كانت تقول إذاأتى الرّجل من خلفها خرج ولده أحول فأنزل الله : نسائكم حرثٌ لكم فأتوا حرثكم أنّى شئتم ، يعني من خلف أو قدام ، خلافاً لقول اليهود في أدبارهنّ .

وفيه عن الصادق عليه‌السلام في الآية فقال عليه‌السلام : من قدامها ومن خلفها في القبل .

وفيه عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه‌السلام قال : سألته عن الرجل يأتي أهله في

دبرها فكره ذلك وقال : وإياكم ومحاشّ النساء ، وقال : إنّما معنى نسائكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنّى شئتم اه أيّ ساعة شئتم .

وفيه عن الفتح بن يزيد الجرجانيّ قال : كتبت إلى الرضا عليه السلام في مثله ، فورد الجواب سألت عمّن أتى جارية في دبرها والمرأة لعبة لاتؤذي وهي حرث كما قال الله .

أقول : والروايات في هذه المعاني عن أئمّة أهل البيت كثيرة، مرويّة في الكافي والتهذيب وتفسيري العيّاشيّ والقميّ ، وهي تدلّ جميعاً : أنّ الآية لا تدلّ على أزيد من الإتيان من قدامهنّ . وعلى ذلك يمكن أن يحمل قول الصادق عليه السلام في رواية العيّاشيّ عن عبدالله بن أبي يعفور، قال : سألت أباعبدالله عليه السلام عن إتيان النساء في أعجازهنّ قال: لابأس ثمّ تلا هذه الآية : نسائكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنّى شئتم .

أقول : الظاهر أنّ المراد بالإتيان في أعجازهنّ هو الإتيان من الخلف في الفرج، والاستدلال بالآية على ذلك كمايشهد به خبر معمّر بن خلّاد المتقدّم .

وفي الدرّ المنثور : أخرج ابن عساكر عن جابر بن عبدالله، قال : كانت الأنصار تأتي نسائها مضاجعة ، وكانت قريش تشرح شرحاً كثيراً فتزوّج رجل من قريش امرأة من الأنصار فأراد أن يأتيها فقالت : لا إلّا كما يفعل فأخبر بذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فأنزل : « فأتوا حرثكم أنّى شئتم » ، أي : قائماً و قاعداً ومضطجعاً بعد أن يكون في صمام واحد .

أقول : وقد روي في هذا المعني بعدّة طرق عن الصحابة في سبب نزول الآية . وقد مرّت الرواية فيه عن الرضا عليه السلام .

وقوله : في صمام واحد أي في مسلك واحد ، كناية عن كون الإتيان في الفرج فقط ، فإنّ الرّوايات متكاثرة من طرقهم في حرمة الإتيان من أدبار النساء ، رووها بطرق كثيرة عن عدّة من الصحابة عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم ، وقول أئمّة أهل البيت وإن كان هو الجواز على كراهة شديدة على ما روته أصحابنا بطرقهم الموصولة إليهم عليهم السلام إلّا أنّهم عليهم السلام لم يتمسّكوا فيه بقوله تعالى : نسائكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنّى شئتم الآية كما مرّ بيانه بل استدلّوا عليه بقوله تعالى حكاية عن لوط :

قال : «إنّ هؤلاء بناتي إن كنتم فاعلين» الحجر ـ ٧١ حيث عرض عليهم بناته وهو يعلم أنّهم لا يريدون الفروج ولم ينسخ الحكم بشيء من القرآن .

والحكم مع ذلك غير متّفق عليه فيما رووه من الصحابة ، فقد روي عن عبدالله بن عمر ومالك بن أنس وأبي سعيد الخدري وغيرهم : أنّهم كانوا لا يرون به بأساً وكانوا يستدلّون على جوازه بقوله تعالى : نسائكم حرث لكم الآية حتّى أنّ المنقول عن ابن عمر أنّ الآية إنّما نزلت لبيان جوازه .

ففي الدرّ المنثور عن الدارقطني في غرائب مالك مسنداً عن نافع قال : قال لي ابن عمر : أمسك عليّ المصحف يا نافع ! فقرأ حتّى أتى على : نسائكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنّى شئتم ؛ قال لي : تدري يا نافع فيمن نزلت هذه الآية ؟ قلت : لا ، قال : نزلت في رجل من الأنصار أصاب امرأته في دبرها فأعظم الناس ذلك ، فأنزل الله نسائكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنّى شئتم ، الآية . قلت له : من دبرها في قبلها قال لا إلّا في دبرها .

أقول : وروي في هذا المعنى عن ابن عمر بطرق كثيرة ، قال : وقال ابن عبدالبرّ : الرواية بهذا المعنى عن ابن عمر صحيحة معروفة عنه مشهورة .

وفي الدرّ المنثور أيضاً : أخرج ابن راهويه وأبو يعلي وابن جرير والطحاويّ في مشكل الآثار وابن مردويه بسند حسن عن أبي سعيد الخدري : أن رجلاً أصاب امرأته في دبرها ، فأنكر الناس عليه ذلك ، فأنزلت ؛ نسائكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنّى شئتم ؛ الآية .

وفيه أيضاً أخرج الخطيب في رواة مالك عن أبي سليمان الجوزجاني ، قال : سئلت مالك بن أنس عن وطى الحلائل في الدبر . فقال لي : الساعة غسلت رأسي عنه .

وفيه أيضاً : أخرج الطحاويّ من طريق إصبغ بن الفرج عن عبدالله بن القاسم ، قال : ما أدركت أحداً أقتدي به في ديني يشكّ في أنّه حلال يعني : وطى المرأة في دبرها ثمّ قرأ : نساءكم حرث لكم ثم قال : فأيّ شيء أبين من هذا ؟

وفي سنن أبي داود عن ابن عبّاس قال : إنّ ابن عمر ـ والله يغفر له ـ أوهم إنّما

كان هذا الحيّ من الأنصار وهم أهل وثن مع هذا الحيّ من يهود و هم أهل كتاب ، وكان يرون لهم فضلاً عليهم في العلم ، فكانوا يقتدون بكثيرمن فعلهم ، وكان من أمر أهل الكتاب أن لايأتوا النساء إلّا على حرف ، وذلك أسرّ ما تكون المرأة ، وكان هذا الحيّ من الأنصار قد أخذوا بذلك من فعلهم ، و كان هذا الحيّ من قريش يشرحون النساء شرحاً منكراً ، ويتلذّذون مقبلات ومدبرات و مستلقيات فلمّا قدم المهاجرون المدينة تزوّج رجل منهم امرأة من الأنصار فذهب يصنع بها ذلك فأنكرته عليه فقالت : إنّما كنّا نؤتي على حرف فاصنع ذلك وإلّا فاجتنبني فسرى أمرهما فبلغ ذلك رسول الله ، فأنزل الله عزّ وجل : نسائكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنّى شئتم أي مقبلات و مدبرات ومستلقيات ، يعني بذلك موضع الولد .

أقول : و رواه السيوطيّ في الدرّ المنثور بطرق أخرى أيضاً عن مجاهد ، عن ابن عبّاس .

وفيه أيضاً : أخرج ابن عبدالحكم : أنّ الشافعيّ ناظر محمّد بن الحسن في ذلك ، فاحتجّ عليه ابن الحسن بأنّ الحرث إنّما يكون في الفرج فقال له : فيكون ما سوى الفرج محرّماً فالتزمه فقال : أرأيت لو وطئها بين ساقيها أو في أعكانها (الأعكان جمع عكنة بضمّ العين : ما انطوى وتثنى من لحم البطن) أفي ذلك حرث ؟ قال : لا . قال : أفيحوم ؟ قال : لا . قال : فكيف تحتجّ بما لاتقولون به ؟

وفيه أيضاً : أخرج ابن جرير وابن أبي حاتم عن سعيد بن جبير، قال : بينا أنا و مجاهد جالسان عند ابن عبّاس إذ أتاه رجل فقال : ألا تشفيني من آية المحيض؟ قال : بلى فأقرأ : ويسألونك عن المحيض إلى قوله : فأتوهنّ من حيث أمركم الله فقال : ابن عبّاس : من حيث جاء الدم من ثمّ أمرت أن تأتي فقال : كيف بالآية نساءكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنّى شئتم ؟ فقال : أي، ويحك ، وفي الدبر من حرث ؟ لو كان ما تقول حقّاً كان المحيض منسوخاً إذ اشغل من هيهنا جئت من هيهنا ، ولكن أنّى شئتم من الليل والنهار .

أقول : واستدلاله كما ترى مدخول ، فإنّ آية المحيض لا تدلّ على أزيد من

حرمة الإتيان من محلّ الدم عند المحيض فلو دلّت آية الحرث على جواز إتيان الأدبار لم يكن بينهما نسبة التنافي أصلاً حتّى يوجب نسخ حكم آية المحيض ؟ على أنّك قد عرفت أنّ آية الحرث أيضاً لاتدلّ على مارامو من جواز إتيان الأدبار . نعم يوجد في بعض الروايات المرويّة عن ابن عبّاس : الاستدلال على حرمة الإتيان من محاشيهنّ بالأمر الّذي في قوله تعالى : فأتوهنّ من حيث أمركم الله الآية . وقدعرفت فيما مرّ من البيان أنّه من أفسد الاستدلال ، وأنّ الآية تدلّ على حرمة الإتيان من محلّ الدم ما لم يطهرن وهي ساكتة عما دونه ، و أنّ آية الحرث أيضاً غير دالّة إلّا على التوسعة من حيث الحرث ، و المسألة فقهيّة إنّما اشتغلنا بالبحث عنها بمقدار ما تتعلّق بدلالة الآيات .

* * *

وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (٢٢٤) لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ (٢٢٥) لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (٢٢٦) وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (٢٢٧)

﴿ بيان ﴾

قوله تعالى : ولاتجعلوا الله عرضة لأيمانكم أن تبرّوا إلى آخر الآية ، العرضة بالضمّ من العرض وهو كاراءة الشيء للشيء حتّى يرى صلوحه لمايريده و يقصده كعرض المال للبيع وعرض المنزل للنزول وعرض الغذاء للأكل ، ومنه مايقال للهدف : إنّه عرضة للسهام ، و للفتاة الصالحة للازدواج أنّها عرضة للنكاح ، و للدابّة المعدّة للسفر إنّهاعرضة للسفر وهذاهوالأصل في معناها ، وأمّا العرضة بمعنى المانع المعترض في الطريق وكذا العرضة بمعنى ماينصب ليكون معرضاً لتوارد الواردات و تواليها في الورود كالهدف للسهام حتّى يفيد كثرة العوارض إلى غير ذلك من معانيها فهي ممّا لحقها من موارد استعمالها غير دخيلة في أصل المعنى .

والأيمان جمع يمين بمعنى الحلف مأخوذة من اليمين بمعنى الجارحة لكونهم يضربون بها في الحلف والعهد والبيعة و نحو ذلك فاشتقّ من آلة العمل اسم للعمل للملازمة بينهما كما يشتقّ من العمل اسمٌ لآلة العمل كالسبّابة للإصبع الّتي يسبّ بها.

ومعنى الآية (والله أعلم) : ولاتجعلوا الله عرضة تتعلّق بها أيمانكم الّتي عقدتموها بحلفكم أن لاتبرّوا وتتّقوا وتصلحوا بين الناس فإنّ الله سبحانه لا يرضى أن يجعل اسمه ذريعة للامتناع عمّا أمر به من البرّ والتقوى و الإصلاح بين الناس . ويؤيّد هذا

المعنى ماورد من سبب نزول الآية على ما سننقله في البحث الروائيّ إنشاء الله .

وعلى هذا يصير قوله تعالى : أن تبرّوا إلخ بتقدير ؛ لا ؛ أو لأن تبرّوا، وهو شائع مع أن المصدريّة كقوله تعالى « يبيّن الله لكم أن تضلّوا » النساء ـ ١٧٥ . أي أن لاتضلّوا أو كراهة أن تضلّوا ، ويمكن أن لايكون بتقدير ؛ لا ؛ وقوله تعالى : أن تبرّوا اه متعلّقاً بما يدلّ عليه قوله تعالى : ولا تجعلوا اه من النهي أي ينهيكم الله عن الحلف الكذائيّ أو يبيّن لكم حكمه الكذائيّ أن تبرّوا وتتّقوا وتصلحوا بين الناس . ويمكن أن يكون العرضة بمعنى ما يكثر عليه العرض فيكون نهياً عن الإكثار من الحلف بالله سبحانه . والمعنى لاتكثروا من الحلف بالله فإنّكم إن فعلتم ذلك أدّيكم إلى أن لاتبرّوا ولاتتّقوا ولاتصلحوا بين الناس ، فإنّ الحلّاف المكثر من اليمين لايستعظم ماحلف به ويصغّر أمر ما أقسم به لكثرة تناوله فلايبالي الكذب فيكثر منه هذا عند نفسه ، و كذا يهون خطبه وينزل قدره عند الناس لاستشعارهم أنّه لايرى لنفسه عند الناس قدم صدق ويعتقد أنّهم لايصدّقونه فيما يقول ، ولا أنّه يوقّر نفسه بالاعتماد عليها ، فيكون على حدّ قوله تعالى : «ولاتطع كلّ حلّاف مهين» القلم ـ ١٠ . والأنسب على هذا المعنى أيضاً عدم تقدير لا في الكلام بل قوله تعالى : أن تبرّوا منصوب بنزع الخافض أو مفعولاً له لما يدلّ عليه النهي في قوله ولاتجعلوا اه كما مرّ .

وفي قوله تعالى : والله سميع عليم نوع تهديد على جميع المعاني غير أنّ المعنى الأوّل أظهرها كمالايخفى .

قوله تعالى : لايؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم إلى آخر الآية ، اللغو من الأفعال مالايستتبع أثراً ، وأثر الشيء يختلف باختلاف جهاته ومتعلّقاته : فلليمين أثر من حيث إنّه لفظ ، وأثر من حيث إنّه مؤكّد للكلام، وأثر من حيث إنّه عقد ، وأثر من حيث حنثه ومخالفة مؤدّاه ، وهكذا إلّا أنّ المقابلة في الآية بين عدم المؤاخذة على لغو اليمين وبين المؤاخذة على ماكسبته القلوب وخاصّة من حيث اليمين تدلّ على أنّ المراد بلغو اليمين مالا يؤثّر في قصد الحالف ، وهو اليمين الّذي لايعقد صاحبه على شيء من قول : لا والله وبلى والله .

والكسب هو اجتلاب المنافع بالعمل بصفة أوحرفة أو نحوهما و أصله في اقتناء مايرتفع به حوائج الإنسان المادّيـة ثمّ استعير لكلّ مايجتلبه الإنسان بعمل من أعماله : من خير أوشرّ ككسب المدح والفخر وحسن الذكر بحسن الخلق والخدمات النوعـيّة وكسب الخلق الحسن والعلم النافع والفضيلة بالأعمال المناسبة لها ، وكسب اللوم والذمّ واللعن والطعن ، والذنوب والآثام ، ونحوها بالأعمال المستتبعة لذلك ، فهذا هو معنى الكسب والاكتساب، وقد قيل في الفرق بينهما أن الاكتساب اجتلاب الإنسان المنفعة لنفسه، والكسب أعمّ ممّا يكون لنفسه أوغيره مثل كسب العبد لسيّده وكسب الوليّ للمولّى عليه ونحو ذلك.

وكيف كان فالكاسب والمكتسب هو الإنسان لاغير .

﴿ كلام في معنى القلب في القرآن ﴾

وهذا من الشواهد على أنّ المراد بالقلب هو الإنسان بمعنى النفس والرّوح ، فإنّ التعقّل والتفكّر والحبّ والبغض والخوف وأمثال ذلك وإن أمكن أن ينسبه أحدٌ إلى القلب باعتقاد أنّه العضو المدرك في البدن على ماربّما يعتقده العامّة كما ينسب السمع إلى الأذن والأبصار إلى العين والذّوق إلى اللسان ، لكنّ الكسب والاكتساب ممّالا ينسب إلّا إلى الإنسان البتّة .

ونظير هذه الآية قوله تعالى : « فإنّه آثمٌ قلبه» البقرة ـ ٢٨٣ وقوله تعالى : «وجآء بقلب منيب» ق ـ ٣٣ .

والظاهر : أنّ الإنسان لمّا شاهد نفسه وسائر أصناف الحيوان وتأمّل فيها ورأى أنّ الشّعور والإدراك ربّما بطل أوغاب عن الحيوان بإغماء أوصرع أونحوهما ، والحيوة المدلول عليها بحركة القلب ونبضانه باقيـة بخلاف القلب قطع على أنّ مبدء الحيوة هو القلب ؛ أي إنّ الرّوح الّتي يعتقدها في الحيوان أوّل تعلّقها بالقلب وإن سرت منه إلى جميع أعضآء الحيوة ، و إنّ الآثار و الخواصّ الرّوحيّة كالاحساسات الوجدانيّة مثل الشعور والإرادة والحبّ و البغض والرجاء و الخوف

وأمثال ذلك كلّها للقلب بعناية أنّه أوّل متعلّق للروح، و هذا لاينافي كون كلّ عضو من الأعضاء مبدءاً لفعله الّذي يختصّ به كالدّماغ للفكر و العين للإبصار و السمع للوعى والرية للتنفّس ونحو ذلك، فإنّها جميعاً بمنزلة الآلات الّتي يفعل بها الأفعال المحتاجة إلى توسيط الآلة.

وربّما يؤيّد هذا النظر: ما وجده التجارب العلميّ أنّ الطيور لا تموت بفقد الدماغ إلّا أنّها تفقد الإدراك ولا تشعر بشيىء وتبقى على تلك الحال حتّى تموت بفقد الموادّ الغذائيّة ووقوف القلب عن ضربانه.

وربّما أيّده أيضاً: أنّ الأبحاث العلميّة الطبيعيّة لم توفّق حتّى اليوم لتشخيص المصدر الّذي يصدر عنه الأحكام البدنيّة أعني عرش الأوامر الّتي يمتثلها الأعضاء الفعّالة في البدن الإنسانيّ، إذ لاريب أنّها في عين التشتّت والتفرّق من حيث أنفسها وأفعالها مجتمعة تحت لواء واحد منقادة لأمير واحد واحدة حقيقيّة.

ولا ينبغي أن يتوهّم أنّ ذلك كان ناشئاً عن الغفلة عن أمر الدّماغ وما يخصّه من الفعل الإدراكيّ، فإنّ الإنسان قد تنبّه لما عليه الرأس من الأهميّة منذ أقدم الأزمنة، والشّاهد عليه مانرى في جميع الأمم والملل على اختلاف ألسنتهم من تسمية مبدء الحكم والأمر بالرأس، واشتقاق اللغات المختلفة منه، كالرأس والرئيس والرئاسة، ورأس الخيط، ورأس المدّة، ورأس المسافة، ورأس الكلام، ورأس الجبل، والرأس من الدوابّ والأنعام، ورئاس السيف.

فهذا ـ على مايظهر ـ هو السبب في إسنادهم الإدراك والشعور ومالايخلو عن شوب إدراك مثل الحبّ والبغض والرجاء والخوف والقصد والحسد والعفّة والشجاعة والجرئة ونحو ذلك إلى القلب، ومرادهم به الروح المتعلّقة بالبدن أو السّارية فيه بواسطته، فينسبونها إليه كما ينسبونها إلى الروح وكما ينسبونها إلى أنفسهم. يقال: أحببته و أحبّته روحي وأحبّته نفسي وأحبّه قلبي ثمّ استقرّ التجوّز في الاستعمال فأطلق القلب واُريد به النفس مجازاً كما ربّما تعدّوا عنه إلى المصدر فجعلوه لاشتماله على القلب مكاناً لأنحاء الإدراك والأفعال والصفات الروحيّة.

وفي القرآن شيء كثير من هذا الباب. قال تعالى: «يشرح صدره للإسلام» الأنعام - ١٢٥، وقال تعالى: «أنك يضيق صدرك» الحجر - ٩٧ و قال تعالى: «وبلغت القلوب الحناجر» الأحزاب - ١٠، وهو كناية عن ضيق الصدر وقال تعالى: «إن الله عليم بذات الصدور» المائدة - ٨. وليس من البعيد أن تكون هذه الإطلاقات في كتابه تعالى إشارة إلى تحقيق هذا النظر وإن لم يتضح كل الاتضاح بعدُ.

وقد رجح الشيخ أبو علي بن سينا كون الإدراك للقلب بمعنى أن دخالة الدماغ فيه دخالة الآلة فللقلب الإدراك وللدماغ الوساطة.

ولنرجع إلى الآية ولا يخلو قوله تعالى: ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم اه عن مجاز عقلي فإن ظاهر الإضراب عن المؤاخذة في بعض أقسام اليمين و هو اللغو إلى بعض آخر أن تتعلق تنفسه ولكن عدل عنه إلى تعليقه بأثره وهو الإثم المترتب عليه عند الحنث ففيه مجاز عقلي وإضراب في إضراب للإشارة إلى أن الله سبحانه لا شغل له إلا بالقلب كما قال تعالى: «إن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله» البقرة - ٢٨٤ وقال تعالى: «ولكن يناله التقوى منكم» الحج - ٣٧.

وفي قوله تعالى: والله غفور حليم اه إشارة إلى كراهة اللغو من اليمين، فإنه مما لا ينبغي صدوره من المؤمن. وقد قال تعالى: «وقد أفلح المؤمنون إلى أن قال والذين هم عن اللغو معرضون» المؤمنون - ٣.

قوله تعالى: للذين يؤلون من نسائهم إلخ، الإيلاء من الألية بمعنى الحلف، وغلب في الشرع في حلف الزوج أن لا يأتي زوجته غضباً وإضراراً، وهو المراد في الآية، والتربص هو الانتظار، والفيء هو الرجوع.

والظاهر أن تعدية الإيلاء بمن لتضمينه معنى الابتعاد ونحوه فيفيد وقوع الحلف على الاجتناب عن المباشرة، ويشعر به تحديد التربص بالأربعة أشهر فإنها الأمد المضروب للمباشرة الواجبة شرعاً؛ ومنه يعلم: أن المراد بالعزم على الطلاق العزم مع إيقاعه، ويشعر به أيضاً تذئيله بقوله تعالى: فإن الله سميع عليم اه فإن السمع إنما يتعلق بالطلاق الواقع لا بالعزم عليه.

وفي قوله تعالى : فإنّ الله غفور رحيم اه دلالة على أنّ الإيلاء لا عقاب عليه على تقدير الفيىء . وأمّا الكفّارة فهي حكم شرعيّ لا يقبل المغفرة . قال تعالى : «لا يؤاخذكم الله باللّغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفّارته إطعام عشرة مساكين الآية » المائدة ـ ٩٢ .

فالمعنى أنّ من آلى من امرأته يتربّص له الحاكم أربعة أشهر فإن رجع إلى حقّ الزوجيّة وهو المباشرة وكفّر وباشر فلا عقاب عليه وإن عزم الطّلاق وأوقعه فهو المخلص الآخر ، والله سميع عليم .

﴿ بحث روائي ﴾

في تفسير العيّاشيّ عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى: ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم الآية ، قال عليه السلام : هو قول الرجل : لا والله وبلى والله :

وفيه أيضاً عن الباقر والصادق عليهما السلام في الآية : يعني الرجل يحلف أن لا يكلّم أخاه وما أشبه ذلك أو لا يكلّم اُمّه .

وفي الكافي عن الصادق عليه السلام في الآية ، قال : إذا دعيت لتصلح بين اثنين فلا تقل عليّ يمين أن لا أفعل .

أقول : والرواية الأولى كما ترى تفسّر الآية بأحد المعنيين ، والثانية والثالثة بالمعنى الآخر . ويقرب منهما ما في تفسير العيّاشيّ أيضاً عن الباقر والصادق عليهما السلام قالا : هو الرجل يصلح بين الرّجل فيحمل ما بينهما من الإثم الحديث . فكأنّ المراد أنّه ينبغي أن لا يحلف بل يصلح ويحمل الإثم والله يغفر له ، فيكون مصداقاً للعامل بالآية :

وفي الكافي عن مسعدة عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى : لا يؤاخذكم الله باللّغو في أيمانكم الآية ، قال : اللّغو قول الرجل : لا والله وبلى والله ولا يعقد على شيىء .

أقول : وهذا المعنى مرويّ في الكافي عنه عليه السلام من غير الطريق ، وفي المجمع عنه وعن الباقر عليهما السلام .

وفي الكافي أيضاً عن الباقر والصادق عليهما السلام أنّهما قالا : إذا آلى الرجل أن لا يقرب امرأته فليس لها قول ولا حقّ في الأربعة أشهر ، ولا إثم عليه في الكفّ عنها في الأربعة أشهر ، فإن مضت الأربعة أشهر قبل أن يمسّها فما سكتت ورضيت فهو في حلّ وسعة ، فإن رفعت أمرها قيل له : إمّا أن تفيء فتمسّها وإمّا أن تطلّق ، وعزم الطلاق أن يخلّي عنها ، فإذا حاضت وطهرت طلّقها ، وهو أحقّ برجعتها ما لم يمض ثلثة قروء . فهذا الإيلاء الذّي أنزل الله في كتابه وسنّه رسول الله .

وفيه أيضاً عن الصادق عليه السلام في حديث : والإيلاء أن يقول : والله لا أجامعك كذا وكذا أو يقول : والله لأغيظنّك ثمّ يغاظّها ، الحديث .

أقول : وفي خصوصيّات الإيلاء وبعضما يتعلّق به خلاف بين العامّة والخاصّة ، والبحث فقهيّ مذكور في الفقه .

✰✰✰

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (٢٢٨) الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (٢٢٩) فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (٢٣٠) وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ . وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (٢٣١) وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ذَٰلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَٰلِكُمْ أَزْكَىٰ لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (٢٣٢) وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ

حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (٢٣٣) وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ (٢٣٤) وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَكِنْ لَا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا (٢٣٥) وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ (٢٣٦) لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ (٢٣٧) وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَلَا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (٢٣٨) حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ (٢٣٩) فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا فَإِذَا

آمِنْتُمْ فَاذْكُرُوا اللّٰهَ كَمَا عَلَّمَكُمْ مَالَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ (٢٤٠) وَالَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا اِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ اِخْرَاجٍ فَاِنْ خَرَجْنَ فَلَاجُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِيٓ أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللّٰهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (٢٤١) وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ (٢٤٢) كَذٰلِكَ يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (٢٤٣)

﴿ بيان ﴾

الآيات في أحكام الطلاق والعدّة وإرضاع المطلّقة ولدها ، وفي خلالها شيىء من أحكام الصلوة .

قوله تعالى : والمطلّقات يتربّصن بأنفسهنّ ثلثة قروء اه ، أصل الطلاق التخلية عن وثاق وتقييد ثمّ استعير لتخلية المرئة عن حبالة النكاح وقيد الزوجيّة ثمّ صار حقيقة في ذلك بكثرة الاستعمال .

والتربّص هو الانتظار والحبس ، وقد قيّد بقوله تعالى : بأنفسهنّ اه ليدلّ على معنى التمكين من الرجال فيفيد معنى العدّة أعني عدّة الطلاق ، وهو حبس المرئة نفسها عن الازدواج تحذّراً عن اختلاط المياه ، ويزيد على معنى العدّة الإشارة إلى حكمة التشريع ، وهو التحفّظ عن اختلاط المياه وفساد الأنساب ، ولايلزم اطّراد الحكمة في جميع الموارد فإنّ القوانين والأحكام إنّما تدور مدار المصالح والحكم الغالبة دون العامّة . فقوله تعالى يتربّصن بأنفسهنّ اه بمنزلة قولنا : يعتددن احترازاً من اختلاط المياه وفساد النسل بتمكين الرجال من أنفسهنّ . والجملة هو خبرٌ أُريد به الإنشاء تأكيداً .

والقروء جمع القرء ، وهو لفظ يطلق على الطهر والحيض معاً ، فهو على ماقيل من الأضداد ، غير أنّ الأصل في مادّة قرء هو الجمع لكن لاكلّ جمع بل الجمع الّذي يتلوه الصرف والتحويل ونحوه . وعليهذا فالأظهر أن يكون معناه الطهر لكونه حالة جمع الدم ثمّ استعمل في الحيض لكونه حالة قذفه بعد الجمع . وبهذه العناية أطلق على الجمع بين

الحروف للدلالة على معنى: القراءة، و قدصرّح أهل اللغة بكون معناه هو الجمع، و يشعر بأنّ الأصل في مادّة قرء الجمع قوله تعالى: «لاتحرّك به لسانك لتعجل به إنّ علينا جمعه وقرآنه فإذا قرأناه فاتّبع قرآنه» القيامة - ١٨ وقوله تعالى: «وقرآناً فرقناه لتقرأه على الناس على مكث» بني إسرائيل - ١٠٦ . حيث عبّر تعالى في الآيتين بالقرآن، ولم يعبّر بالكتاب أوالفرقان أوما يشبههما، وبه سمّي القرآن قرآناً.

قال الراغب في مفرداته: والقرء في الحقيقة اسم للدخول في الحيض عن طهر ولمّا كان اسماً جامعاً للأمرين: الطهر والحيض المتعقّب له أطلق على كلّ واحد لأنّ كلّ اسم موضوع لمعنيين معاً يطلق على كلّ واحد منهما إذا انفرد، كالمائدة للخوان والطعام، ثمّ قد يسمّى كلّ واحد منهما بانفراده به، وليس القرء اسماً للطهر مجرّداً ولا للحيض مجرّداً، بدليل أنّ الطاهر التّي لم ترأثر الدم لا يقال لها: ذات قرء، وكذا الحائض التّي استمرّ بها الدم لا يقال لها: ذلك، انتهى.

قوله تعالى: ولا يحلّ لهنّ أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهنّ إن كنّ يؤمنّ بالله واليوم الآخر اه، المراد به تحريم كتمان المطلّقة الدم أوالولد استعجالاً في خروج العدّة أو إضراراً بالزوج في رجوعه ونحو ذلك. وفي تقييده بقوله: إن كنّ يؤمنّ بالله واليوم الآخر مع عدم اشتراط أصل الحكم بالإيمان نوع ترغيب وحثّ لمطاوعة الحكم و التثبّت عليه لما في هذا التقييد من الإشارة إلى أنّ هذا الحكم من لوازم الإيمان بالله واليوم الآخر الذّي عليه بناء الشريعة الإسلاميّة فلااستغناء في الإسلام عن هذا الحكم، وهذا نظير قولنا: أحسن معاشرة الناس إن أردت خيراً، وقولنا للمريض: عليك بالحمية إن أردت الشفاء والبرء.

قوله تعالى: وبعولتهنّ أحقّ بردّهنّ في ذلك إن أرادوا إصلاحاً اه، البعولة جمع البعل وهو الذكر من الزّوجين ماداما زوجين وقد استشعر منه معنى الاستعلاء والقوّة والثبات في الشدائد لما أنّ الرجل كك بالنسبة إلى المرئة ثمّ جعل أصلاً يشتقّ منه الألفاظ بهذا المعنى فقيل لراكب الدابّة بعلها، وللأرض المستعلية بعل، وللصنم بعل، وللنخل إذا عظم بعل ونحو ذلك.

والضمير في بعولتهنّ للمطلّقات إلّا أنّ الحكم خاصّ بالرجعيّات دون مطلق المطلّقات الأعمّ منها ومن البائنات ، والمشار إليه بذلك التربّص الّذي هو بمعنى العدّة، و التقييد بقوله إن أرادوا إصلاحاً اه للدلالة على وجوب أن يكون الرجوع لغرض الإصلاح لا لغرض الإضرار المنهيّ عنه بعد بقوله : ولا تمسكوهنّ ضراراً لتعتدوا ، الآية .

ولفظ أحقّ اسم تفضيل حقّه أن يتحقّق معناه دائماً مع مفضّل عليه كأن يكون للزوج الأوّل حقّ في المطلّقة ولسائر الخطّاب حقّ ، والزوج الأوّل أحقّ بها لسبق الزوجيّة، غير أنّ الردّ المذكور لا يتحقّق معناه إلّا مع الزوج الأوّل .

ومن هنا يظهر : أنّ في الآية تقديراً لطيفاً بحسب المعنى، والمعنى وبعولتهنّ أحقّ بهنّ من غيرهم ، ويحصل ذلك بالردّ والرجوع في أيّام العدّة . وهذه الأحقّيّة إنّما تتحقّق في الرجعيّات دون البائنات الّتي لا رجوع فيها ، وهذه هي القرينة على أنّ الحكم مخصوص بالرجعيّات ،لا أنّ ضمير بعولتهنّ راجع إلى بعض المطلّقات بنحو الاستخدام أو ما أشبه ذلك . والآية خاصّة بحكم المدخول بهنّ من ذوات الحيض غير الحوامل ، وأمّا الغير المدخول بها والصغيرة واليائسة والحامل فلحكمها آيات اُخر .

قوله تعالى : ولهنّ مثل الّذي عليهنّ بالمعروف وللرجال عليهنّ درجة اه، المعروف هو الّذي يعرفه الناس بالذوق المكتسب من نوع الحيوة الاجتماعيّة المتداولة بينهم . وقد كرّر سبحانه المعروف في هذه الآيات فذكره في إثنى عشر موضعاً اهتماماً بأن يجري هذا العمل أعني الطلاق ومايلحق به على سنن الفطرة و السلامة ، فالمعروف تتضمّن هداية العقل ، وحكم الشرع ، وفضيلة الخلق الحسن ، وسنن الأدب .

وحيث بنى الإسلام شريعته على أساس الفطرة والخلقة كان المعروف عنده هو الّذي يعرفه الناس إذا سلكوا مسلك الفطرة و لم يتعدّوا طور الخلقة . و من أحكام الإجتماع المبنيّ على أساس الفطرة أن يتساوى في الحكم أفراده و أجزائه فيكون ما عليهم مثل مالهم إلّا أنّ ذلك التساوي إنّما هو مع حفظ ما لكلٍّ من الأفراد من الوزن في الاجتماع و التأثير والكمال في شئون الحيوة فيحفظ للحاكم حكومته ، وللمحكوم محكوميّته، وللعالم علمه ، وللجاهل حاله ، وللقوي من حيث العمل قوّته، وللضعيف ضعفه

ثمّ يبسط التساوي بينهما بإعطاء كلّ ذي حقّ حقّه، وعلى هذا جرى الإسلام في الأحكام المجعولة للمرأة وعلى المرأة فجعل لها مثل ما جعل عليها مع حفظ ما لها من الوزن في الحيوة الاجتماعيّة في اجتماعها مع الرّجل للتناكح و التناسل . و الإسلام يرى في ذلك أنّ للرّجال عليهنّ درجة، والدرجة المنزلة .

ومن هنا يظهر : أنّ قوله تعالى : وللرّجال عليهنّ درجة اه قيد متمّم للجملة السابقة، والمراد بالجميع معنى واحد وهو : أنّ النساء أو المطلّقات قد سوّى الله بينهنّ وبين الرّجال مع حفظ ما للرّجال من الدرجة عليهنّ ، فجعل لهنّ مثل ما عليهنّ من الحكم . وسنعود إلى هذه المسألة بزيادة توضيح في بحث علميّ مخصوص بها .

قوله تعالى : الطلاق مرّتان فإمساكٌ بمعروف أو تسريح بإحسان اه، المرّة بمعنى الدفعة مأخوذة من المرور للدلالة على الواحد من الفعل كما أنّ الدفعة و الكرّة و النزلة مثلها وزناً ومعنى واعتباراً .

والتسريح أصله الإطلاق في الرعى مأخوذ من سرّحت الإبل و هو أن ترعيه السرح ، و هو شجر له ثمر يرعاه الإبل ، وقد استعير في الآية لإطلاق المطلّقة بمعنى عدم الرّجوع إليها في العدّة ، والتخلية عنها حتّى تنقضي عدّتها على ما سيجيىء .

و المراد بالطلاق في قوله تعالى : الطلاق مرّتان اه الطلاق الّذي يجوز فيه الرجعة ولذا أردفه بقوله بعد : فإمساك إلخ ، وأمّا الثالث فالطلاق الّذي يدلّ عليه قوله تعالى : فإن طلّقها فلا تحلّ له حتّى تنكح زوجاً غيره الآية .

والمراد بتسريحها بإحسان ظاهراً التخلية بينها وبين البينونة وتركها بعد كلّ من التطليقتين الأوليين حتّى تبين بانقضاء العدّة وإن كان الأظهر أنّه التطليقة الثالثة كما هو ظاهر الإطلاق في تفريع قوله : فإمساك إلخ . وعلى هذا فيكون قوله تعالى بعد : فإن طلّقها إلخ بياناً تفصيليّاً للتسريح بعد البيان الإجماليّ .

وفي تقييد الإمساك بالمعروف والتسريح بالإحسان من لطيف العناية ما لا يخفى ، فإنّ الإمساك و الردّ إلى حبالة الزوجيّة ربّما كان للإضرار بها و هو منكر غير معروف ، كمن يطلّق امرأته ثمّ يخلّيها حتّى تبلغ أجلها فيرجع إليها ثمّ يطلّق ثمّ

يرجع كذلك، يريد بذلك إيذائها والإضرار بها وهو إضرار منكر غير معروف في هذه الشريعة منهي عنه، بل الإمساك الّذي يجوّزه الشرع أن يرجع إليها بنوع من أنواع الالتيام، ويتمّ به الأنس وسكون النفس الّذي جعله الله تعالى بين الرّجل والمرأة.

وكذلك التسريح ربّما كان على وجه منكر غير معروف يعمل فيه عوامل السخط والغضب، ويتصوّر بصورة الانتقام، والّذي يجوّزه هذه الشريعة أن يكون تسريحاً بنوع يتعارفه الناس ولا ينكره الشرع، وهو التسريح بالمعروف كما قال تعالى في الآية الآتية فأمسكوهنّ بمعروف أو سرّحوهنّ بمعروف. وهذا التعبير هو الأصل في إفادة المطلوب الّذي ذكرناه، وأمّا ما في هذه الآية أو تسريح بإحسان اه حيث قيّد التسريح بالإحسان وهو معنى زايد على المعروف فذلك لكون الجملة ملحوقة بما يوجب ذلك أعني قوله تعالى: ولا يحلّ لكم أن تأخذوا ممّا آتيتموهنّ شيئاً اه.

بيانه: أنّ التقييد بالمعروف والإحسان لنفي ما يوجب فساد الحكم المشرّع المقصود، والمطلوب بتقييد الإمساك بالمعروف نفي الإمساك الواقع على نحو المضارّة كما قال تعالى: ولا تمسكوهنّ ضراراً لتعتدوا اه، والمطلوب في مورد التسريح نفي أن يأخذ الزوج بعض ما آتاه للزوجة من المهر، ولا يكفي فيه تقييد التسريح بالمعروف كما فعل في الآية الآتية فإنّ مطالبة الزوج بعض ما آتاه زوجته وأخذه ربّما لم ينكره التعارف الدائر بين الناس فزيد في تقييده بالإحسان في هذه الآية دون الآية الآتية ليستقيم قوله تعالى: ولا يحلّ لكم أن تأخذوا ممّا آتيتموهنّ شيئاً اه وليتدارك بذلك ما يفوت المرأة من مزيّة الحيوة الّتي في الزوجيّة والالتيام النكاحيّ، ولو قيل: أو تسريح بمعروف ولا يحلّ لكم إلخ فاتت النكتة.

قوله تعالى: إلّا أن يخافا أن لا يقيما حدود الله اه، والخوف هو الغلبة على ظنّهما أن لا يقيما حدود الله، وهي أوامره ونواهيه من الواجبات والمحرّمات في الدين، وذلك إنّما يكون بتباعد أخلاقهما وما يستوجبه حوائجهما والتباغض المتولّد بينهما من ذلك.

قوله تعالى: فإن خفتم ألّا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به اه، العدول عن التثنية إلى الجمع في قوله: خفتم اه كأنّه للإشارة إلى لزوم أن يكون الخوف

خوفاً يعرفه العرف والعادة، لا ما ربّما يحصل بالتهوّس والتلهّي أو بالوسوسة ونحوها، ولذلك عدل أيضاً عن الإضمار فقيل ألّا يقيما حدود الله اه ولم يقل فإن خفتم ذلك لمكان اللبس.

وأمّا نفى الجناح عنهما مع أنّ النهى في قوله: ولا يحلّ لكم أن تأخذوا إلخ إنّما تعلّق بالزوج فلأنّ حرمة الأخذ على الزّوج توجب حرمة الإعطاء على الزوجة من باب الإعانة على الإثم والعدوان إلّا في طلاق الخلع فيجوز توافقهما على الطلاق مع الفدية، فلا جناح على الزوج أن يأخذ الفدية، ولا جناح على الزوجة أن تعطي الفدية وتعين على الأخذ فلا جناح عليهما فيما افتدت به.

قوله تعالى: تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعدّ حدود الله إلخ، المشار إليه هي المعارف المذكورة في الآيتين وهي أحكام فقهيّة مشوبة بمسائل أخلاقيّة، وأُخرى علميّة مبتنية على معارف أصليّة، والاعتداد والتعدّي هو التجاوز.

وربّما استشعر من الآية عدم جواز التفرقة بين الأحكام الفقهيّة والأُصول الأخلاقيّة، والاقتصار في العمل بمجرّد الأحكام الفقهيّة والجمود على الظواهر والتقشّف فيها، فإنّ في ذلك إبطالاً لمصالح التشريع وإماتة لغرض الدين وسعادة الحيوة الإنسانيّة، فإنّ الإسلام كما مرّ مراراً دين الفعل دون القول، وشريعة العمل دون الفرض، ولم يبلغ المسلمون إلى ما بلغوا من الانحطاط والسقوط إلّا بالاقتصار على أجساد الأحكام والإعراض عن روحها وباطن أمرها. ويدلّ على ذلك ماسيأتي من قوله تعالى: «ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه الآية» البقرة - ٢٣٦.

وفي الآية التفات عن خطاب الجمع في قوله: ولا يحلّ لكم اه، وقوله: فإن خفتم اه إلى خطاب المفرد في قوله: تلك حدود الله اه ثمّ إلى الجمع في قوله: فلا تعتدوها اه ثمّ إلى المفرد في قوله: فأُولئك هم الظالمون اه فيفيد تنشيط ذهن المخاطب وتنبيهه للتيقّظ ورفع الكسل في الإصغاء.

قوله تعالى: فإن طلّقها فلا تحلّ له حتّى تنكح زوجاً غيره إلى آخر الآية بيان لحكم التطليقة الثالثة وهو الحرمة حتّى تنكح زوجاً غيره، وقد نفى الحلّ عن نفس

الزوجة مع أنّ المحرّم إنّما هوعقدها أووطئها ليدلّ به على تعلّق الحرمة بهما جميعاً ، وليشعر قوله تعالى : حتّى تنكح زوجاً غيره اه على العقد والوطئى جميعاً ، فإن طلّقها الزوج الثاني فلاجناح عليهما أى على المرأة و الزوج الأوّل أن يتراجعا إلى الزوجيّة بالعقد ، بالتوافق من الجانبين ، وهو التراجع ، وليس بالرجوع الّذي كان حقّاً للزوج في التطليقتين الأولين ، وذلك إن ظنّا أن يقيما حدود الله .

و وضع الظاهر موضع المضمر في قوله تعالى : و تلك حدود الله اه لأنّ المراد بالحدود غير الحدود .

وفي الآية من عجيب الايجاز مايبهت العقل ، فإنّ الكلام على قصره مشتمل على أربعة عشر ضميراً مع اختلاف مراجعها واختلاطها من غير أن يوجب تعقيداً في الكلام ، ولا إغلاقاً في الفهم .

وقد اشتملت هذه الآية والّتي قبلها على عدد كثير من الأسماء المنكّرة والكنايات من غير ردائة في السياق كقوله تعالى : فإمساك بمعروف أوتسريح بإحسان اه أربعة أسماء منكّرة ، وقوله تعالى : ممّا آتيتموهنّ شيئاً اه كنّي به عن المهر ، وقوله تعالى : فإن خفتم اه كنّي به عن وجوب كون الخوف جارياً على مجرى العادة المعروفة ، وقوله تعالى : فيما أفتدت به اه كنّي به عن مال الخلع ، وقوله تعالى: فإن طلّقها اه أريد به التطليقة الثالثة وقوله تعالى : فلاتحلّ له اه أُريد به تحريم العقد والوطئى ، وقوله تعالى : حتّى تنكح زوجاً غيره اه أُريد به العقد والوطئى معاً كناية مؤدّبة ، وقوله تعالى: أن يتراجعا كنّي به عن العقد .

وفي الآيتين حسن المقابلة بين الإمساك والتسريح ، وبين قوله أن يخافا أن لايقيما حدود الله وبين قوله : إن ظنّا أن يقيما حدود الله ، والتفنّن في التعبير في قوله : فلاتعتدوها وقوله : ومن يتعدّ .

قوله تعالى : وإذا طلّقتم النساء فبلغن أجلهنّ إلى قوله : لتعتدوا ، المراد ببلوغ الأجل الإشراف على انقضاء العدّة فإنّ البلوغ كما يستعمل في الوصول إلى الغاية كذلك يستعمل في الاقتراب منها ، والدليل على أنّ المراد به ذلك قوله تعالى : فأمسكوهنّ بمعروف

أوسرّحوهنّ بمعروف اه إذ لامعنى للإمساك ولاالتسريح بعد انقضاء العدّة . وفي قوله تعالى : ولاتمسكوهنّ ضراراً لتعتدوا اه نهىٌ عن الرجوع بقصد المضارّة كما نهى عن - التسريح بالأخذ من المهر في غير الخلع .

قوله تعالى : ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه إلى آخر الآية إشارة إلى حكمة النّهى عن الإمساك للمضارّة فإنّ التزوّج لتتميم سعادة الحيوة ، ولايتمّ ذلك إلّا بسكون كلٌّ من الزوجين إلى الآخر وإعانته في رفع حوائج الغرايز ، والإمساك خاصّة رجوع إلى الاتّصال والاجتماع بعد الانفصال والافتراق ، وفيه جمع الشمل بعد شتاته ، وأين ذلك من الرجوع بقصد المضارّة ؟

فمن يفعل ذلك أي أمسك ضراراً فقد ظلم نفسه حيث حملها على الانحراف عن - الطريقة الّتي تهدي إليها فطرته الإنسانيّة .

على أنّه اتّخذ آيات الله هزؤاً يستهزء بها فإنّ الله سبحانه لم يشرّع ماشرّعه لهم من الأحكام تشريعاً جامداً يقتصر فيه على أجرام الأفعال أخذاً وإعطاءاً وإمساكاً وتسريحاً وغير ذلك ، بل بناها على مصالح عامّة يصلح بها فاسد الاجتماع ، ويتمّ بها سعادة الحيوة الإنسانيّة ، وخلطها بأخلاق فاضلة تتربّى بها النفوس ، وتطهر بها الأرواح ، وتصفو بها المعارف العالية : من التوحيد والولاية وسائر الاعتقادات الزاكية ، فمن اقتصر في دينه على ظواهر الأحكام ونبذ غيرها ورآء ظهره فقد اتّخذ آيات الله هزؤاً .

والمراد بالنعمة في قوله تعالى : واذكروا نعمة الله عليكم اه نعمة الدين أو حقيقة الدين وهي السعادة الّتي تنال بالعمل بشرائع الدين كسعادة الحيوة المختصّة بتألّف الزوجين ، فإنّ الله تعالى سمّى السعادة الدينيّة نعمة كما في قوله تعالى : « وأتممت عليكم نعمتي » المائدة - ٤ وقوله تعالى : « وليتمّ نعمته عليكم » المائدة - ٧ وقوله تعالى : « فأصبحتم بنعمته إخواناً » آل عمران - ١٠٣ .

وعليهذا يكون قوله تعالى بعده : وماأُنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به اه كالمفسّر لهذه النعمة ، ويكون المراد بالكتاب والحكمة ظاهر الشريعة وباطنها أعني أحكامها وحِكَمها .

ويمكن أن يكون المراد بالنعمة مطلق النعم الإلهيّة، التكوينيّة وغيرها فيكون المعنى : اذكروا حقيقة معنى حيوتكم وخاصّة المزايا ومحاسن التآلف والسكونة بين الزوجين وما بيّنه الله تعالى لكم بلسان الوعظ من المعارف المتعلّقة بها في ظاهر الأحكام وحكمها فإنّكم إن تأمّلتم ذلك أوشك أن تلزموا صراط السعادة ، ولا تفسدوا كمال حيوتكم ونعمة وجودكم ، واتّقوا الله و لتتوجّه نفوسكم إلى أنّ الله بكلّ شيء عليم ، حتّى لا يخالف ظاهركم باطنكم ، ولا تجترئوا على الله بهدم باطن الدين في صورة تعمير ظاهره .

قوله تعالى : وإذا طلّقتم النساء فبلغن أجلهنّ فلا تعضلوهنّ أن ينكحن أزواجهنّ إذا ترضوا بينهم بالمعروف اه ، العضل المنع . والظاهر أنّ الخطاب في قوله : فلا تعضلوهنّ اه لأوليائهنّ ومن يجري مجراهم ممّن لا يسعهنّ مخالفته . والمراد بأزواجهنّ اه الأزواج قبل الطلاق ، فالآية تدلّ على نهي الأولياء ومن يجري مجراهم عن منع المرأة أن تنكح زوجها ثانياً بعد انقضاء العدّة سخطاً ولجاجاً كما يتّفق كثيراً ، ولا دلالة في ذلك على أنّ العقد لا يصحّ إلّا بوليّ .

أمّا أوّلاً : فلأنّ قوله : فلا تعضلوهنّ اه لو لم يدلّ على عدم تأثير الولاية في ذلك لم يدلّ على تأثيره .

وأمّا ثانياً : فلأنّ اختصاص الخطاب بالأولياء فقط لا دليل عليه بل الظّاهر أنّه أعمّ منهم ، وأنّ النهي نهي إرشاديّ إلى ما يترتّب على هذا الرجوع من المصالح والمنافع كما قال تعالى : ذلكم أزكى لكم وأطهر اه .

وربّما قيل : إنّ الخطاب للأزواج جرياً على ما جرى به قوله : وإذا طلّقتم النساء اه ، والمعنى : وإذا طلّقتم النساء يا أيّها الأزواج فانقضت عدّتهنّ فلا تمنعوهنّ أن ينكحن أزواجاً يكونون أزواجهنّ ، وذلك بأن يخفى عنهنّ الطلاق لتضارّ بطول العدّه ونحو ذلك .

وهذا الوجه لا يلائم قوله تعالى : أزواجهنّ اه فإنّ التعبير المناسب لهذا المعنى أن يقال : أن ينكحن أو أن ينكحن أزواجاً وهو ظاهر .

و المراد بقوله تعالى : فبلغن أجلهنّ اه انقضاء العدّة ، فإنّ العدّة لو لم تنقض

لم يكن لأحد من الأولياء وغيرهم أن يمنع ذلك وبعولتهنّ أحقّ بردّهنّ في ذلك . على أنّ قوله تعالى : أن ينكحن اه دون أن يقال : يرجعن ونحوه ينافي ذلك .

قوله تعالى : ذلك يوعظ به من كان منكم يؤمن بالله واليوم الآخر اه ، هذا كقوله فيما مرّ : ولا يحلّ لهنّ أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهنّ إن كنّ يؤمنّ بالله واليوم الآخر الآية . وإنّما خصّ الموردان من بين الموارد بالتقييد بالإيمان بالله واليوم الآخر ، وهو التوحيد ، لأنّ دين التوحيد يدعو إلى الاتّحاد دون الافتراق ، ويقضي بالوصل دون الفصل .

وفي قوله تعالى : ذلك يوعظ به من كان منكم اه التفات إلى خطاب المفرد عن خطاب الجمع ثمّ التفات عن خطاب المفرد إلى خطاب الجمع ، والأصل في هذا الكلام خطاب المجموع أعني خطاب رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم وأمّته جميعاً لكن ربّما التفت إلى خطاب الرسول صلّى الله عليه وآله وسلّم وحده في غير جهات الأحكام كقوله : تلك حدود الله فلا تعتدوها اه وقوله فاُولئك هم الظّالمون اه وقوله : وبعولتهنّ أحقّ بردّهنّ في ذلك اه وقوله : ذلك يوعظ به من كان يؤمن بالله اه حفظاً لقوام الخطاب ، ورعاية لحال من هو ركن في هذه المخاطبة وهو رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم فإنّه هو المخاطب بالكلام من غير واسطة ، وغيره مخاطب بوساطته . وأمّا الخطابات المشتملة على الأحكام فجميعها موجّهة نحو المجموع ، ويرجع حقيقة هذا النوع من الالتفات الكلاميّ إلى توسعة الخطاب بعد تضييقه وتضييقه بعد توسعته فليتدبّر فيه .

قوله تعالى : ذلكم أزكى لكم وأطهر اه ، الزكاة هو النموّ الصالح الطيّب ، وقد مرّ الكلام في معنى الطهارة ، والمشار إليه بقوله : ذلكم عدم المنع عن رجوعهنّ إلى أزواجهنّ أو نفس رجوعهنّ إلى أزواجهنّ ، والمآل واحد . وذلك أنّ فيه رجوعاً من الانثلام والانفصال إلى الالتيام والاتّصال ، وتقوية لغريزة التوحيد في النفوس فينمو على ذلك جميع الفضايل الدينيّة ، وفيه تربية لملكة العفّة والحياء فيهنّ وهو أستر لهنّ وأطهر لنفوسهنّ ، ومن جهة اُخرى فيه حفظ قلوبهنّ عن الوقوع على الأجانب إذا منعن عن نكاح أزواجهنّ .

والإسلام دين الزكاة والطهارة والعلم . قال تعالى : « ويزكّيهم ويعلّمهم الكتاب و

الحكمة » آل عمران ـ ١٦٤ و قال تعالى : « ولكن يريد ليطهّركم » المائدة ـ ٧.

قوله تعالى : والله يعلم وأنتم لا تعلمون اه أي إلّا ما يعلّمكم كما قال تعالى : « ويعلّمهم الكتاب والحكمة » آل عمران ـ ١٦٤ وقال تعالى : « ولا يحيطون بشيء من علمه إلّا بما شاء » البقرة ـ ٢٥٥. فلا تنافي بين هذه الآية وبين قوله تعالى: وتلك حدود الله يبيّنها لقوم يعلمون الآية أي يعلمون بتعليم الله .

قوله تعالى : والوالدات يرضعن أولادهنّ حولين كاملين لمن أراد أن يتمّ الرضاعة اه ، الوالدات هنّ الاُمّهات ، وإنّما عدل عن الاُمّهات إلى الوالدات لأنّ الاُمّ أعمّ من الوالدة كما أنّ الأب أعمّ من الوالد و الابن أعمّ من الولد . و الحكم في الآية مشروع في خصوص مورد الوالدة والولد والمولود له ، وأمّا تبديل الوالد بالمولود له : ففيه إشارة إلى حكمة التشريع فإنّ الولد لمّا كان مولوداً للوالد ملحقاً به في معظم أحكام حيوته لا في جميعها كما سيجيء بيانها في آية التحريم من سورة النساء إنشاء الله كان عليه أن يقوم بمصالح حيوته ولوازم تربيته ، ومنها كسوة اُمّها الّتي تُرضعه ، ونفقتها ، و كان على اُمّه أن لا تضارّ والده لأنّ الولد مولود له .

ومن أعجب الكلام ماذكر بعض المفسّرين : أنّه إنّما قيل: المولود له دون الوالد : ليعلم أنّ الوالدات إنّما ولدن لهنّ لأنّ الأولاد للآباء ولذلك ينسبون إليهم لا إلى الاُمّهات ، وأنشد المأمون ابن الرشيد :

وإنّما اُمّهات الناس أوعيةٌ ✿ مستودعاتٌ وللآباء أبناء

انتهى ملخّصاً ، وكأنّه ذهل عن صدر الآية وذيلها حيث يقول تعالى : أولادهنّ اه ويقول: بولدها اه . وأمّا ما أنشده من شعر المأمون فهو وأمثاله أنزل قدراً من أن يتأيّد بكلامه كلام الله تعالى وتقدّس .

وقد اختلط على كثير من علماء الأدب أمر اللّغة ، وأمر التشريع (حكم الاجتماع) ، وأمر التكوين فربّما استشهدوا باللغة على حكم اجتماعيّ ، أو حقيقة تكوينيّة .

وجملة الأمر في الولد أنّ التكوين يلحقه بالوالدين معاً لاستناده في وجوده إليهما معاً ، والاعتبار الاجتماعيّ فيه مختلف بين الاُمم : فبعض الاُمم يلحقه بالوالدة ،

وبعضهم بالوالد والآية تقرّر قول هذا البعض، وتشير إليه بقوله: المولود له كما تقدّم.
والإرضاع إفعال من الرضاعة والرضع وهو مصّ الثدي بشرب اللبن منه، والحول هو السنة سميّت به لأنّها تحول، وإنّما وصف بالكمال لأنّ الحول والسنة لكونه ذا أجزاء كثيرة ربّما يسامح فيه فيطلق على الناقص كالكامل، فكثيراً مّا يقال: أقمت هناك حولاً أو حولين إذا اُقيم مدّة تنقص منه أيّاماً.

وفي قوله تعالى: لمن أراد أن يتمّ الرضاعة اه دلالة على أنّ الحضانة والإرضاع حقّ للوالدة المطلّقة موكول إلى اختيارها، والبلوغ إلى آخر المدّة أيضاً من حقّها فان شاءت إرضاعه حولين كاملين فلها ذلك وإن لم تشأ التكميل فلها ذلك. وأمّا الزوج فليس له في ذلك حقّ إلّا إذا وافقت عليه الزوجة بتراض منهما كما يشير إليه قوله تعالى فإن أرادا فصالاً إلخ.

قوله تعالى: وعلى المولود له رزقهنّ وكسوتهنّ بالمعروف لا تكلّف نفس إلّا وسعها اه، المراد بالمولود هو الوالد كما مرّ، والرزق والكسوة هما النفقة واللباس، وقد نزّلهما الله تعالى على المعروف وهو المتعارف من حالهما، وقد علّل ذلك بحكم عامّ آخر رافع للحرج، وهو قوله تعالى: لا تكلّف نفسٌ إلّا وسعها اه، وقد فرّع عليه حكمين آخرين: **أحدهما**: حقّ الحضانة والارضاع الّذي للزوجة وما أشبهه فلا يحقّ للزوج أن يحول بين الوالدة وولدها بمنعها عن حضانته أو رؤيته أو ما أشبه ذلك فإنّ ذلك مضارّة وحرجٌ عليها. **وثانيهما**: نفي مضارّة الزوجة للزوج بولده بأن تمنعه عن الرؤية ونحو ذلك، وذلك قوله تعالى: لا تضارّ والدة بولدها ولا مولودٌ له بولده. والنكتة في وضع الظاهر موضع الضمير أعني في قوله: بولده دون أن يقول به رفع التناقض المتوهّم، فإنّه لو قيل: ولا مولودٌ له به رجع الضمير إلى قوله ولدها وكان ظاهر المعنى: ولا مولود له بولد المرأة فأوهم التناقض لأنّ إسناد الولادة إلى الرجل يناقض إسنادها إلى المرأة. ففي الجملة مراعاة لحكم التشريع والتكوين معاً أي إنّ الولد لهما معاً تكويناً فهو ولده وولدها، وله فحسب تشريعاً لأنّه مولود له.

قوله تعالى: وعلى الوارث مثل ذلك اه، ظاهر الآية: أنّ الّذي جعل على

الوالد من الكسوة والنفقة فهو مجعول على وارثه إن مات ، وقد قيل في معنى الآية أشياء أُخر لا يوافق ظاهرها ، وقد تركنا ذكرها لأنّها بالبحث الفقهيّ أمسّ فلتطلب من هناك ، والّذي ذكرناه هو الموافق لمذهب أئمّة أهل البيت فيما نقل عنهم من الأخبار ، وهو الموافق أيضاً لظاهر الآية .

قوله تعالى : فإن أرادا فصالاً عن تراض منهما وتشاور إلى آخر الآية ، **الفصال**: الفطام . والتشاور : الاجتماع على المشورة . والكلام تفريع على الحقّ المجعول للزوجة ونفي الحرج عن البين ، فالحضانة والرضاع ليس واجباً عليها غير قابل التغيير ، بل هو حقّ يمكنها أن تتركه .

فمن الجايز أن يتراضيا بالتشاور على فصال الولد من غير جناح عليهما ولا بأس ، وكذا من الجايز أن يسترضع الزوج لولده من غير الزوجة الوالدة إذا ردّت الولد إليه بالامتناع عن إرضاعه ، أو لعلّة اُخرى من انقطاع لبن أو مرض ونحوه إذا سلّم لها ما تستحقّها تسليماً بالمعروف بحيث لا يزاحم في جميع ذلك حقّها ، وهو قوله تعالى: وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم إذا سلّمتم ما آتيتم بالمعروف .

قوله تعالى : واتّقوا الله واعلموا أنّ الله بما تعملون بصير اه ، أمر بالتقوى وأن يكون هذا التقوى بإصلاح صورة هذه الأعمال ، فإنّها اُمورٌ مرتبطة بالظاهر من الصورة ، ولذلك قال تعالى : واعلموا أنّ الله بما تعملون بصير اه ، وهذا بخلاف ما في ذيل قوله تعالى السابق : وإذا طلّقتم النساء فبلغن أجلهنّ الآية من قوله تعالى: واتّقوا الله واعلموا أنّ الله بكلّ شيء عليم اه فإنّ تلك الآية مشتملة على قوله تعالى : ولا تمسكوهنّ ضراراً لتعتدوا اه والمضارّة ربّما عادت إلى النيّة من غير ظهور في صورة العمل إلا بحسب الأثر بعدُ .

قوله تعالى : والّذين يتوفّون منكم ويذرون أزواجاً يتربّصن بأنفسهنّ أربعة أشهر وعشراً اه ، التوفّي هو الإماتة ، يقال: توفّاه الله إذا أماته فهو متوفّى بصيغة اسم المفعول. ويذرون مثل يدعون بمعنى يتركون ولا ماضي لهما من مادّتهما ، والمراد بالعشر الأيّام حذفت لدلالة الكلام عليه .

قوله تعالى : فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف اه ، المراد ببلوغ الأجل انقضاء العدة ، وقوله : فلا جناح إلخ كناية عن إعطاء الاختيار لهن في أفعالهن فإن اخترن لأنفسهن الازدواج فلهن ذلك ، وليس لقرابة الميت منعهن عن شيء من ذلك استناداً إلى بعض العادات المبنية على الجهالة والعمى أو الشح والحسد فإن لهن حقاً في ذلك معروفاً في الشرع وليس لأحد أن ينهى عن المعروف .

وقد كانت الأمم على أهواء شتى في المتوفى عنها زوجها : بين من يحكم بإحراق الزوجة الحية مع زوجها الميت أو إلحادها وإقبارها معه ، وبين من يقضي بعدم جواز ازدواجها ما بقيت بعده إلى آخر عمرها كالنصارى ، وبين من يوجب اعتزالها عن الرجال الى سنة من حين الوفاة كالعرب الجاهلي ، أو ما يقرب من السنة كتسعة أشهر كما هو كذلك عند بعض الملل الراقية ، وبين من يعتقد أن للزوج المتوفى حقاً على الزوجة في الكف عن الازدواج حيناً من غير تعيين للمدة ، كل ذلك لما يجدونه من أنفسهم أن الازدواج للاشتراك في الحيوة والامتزاج فيها ، وهو مبني على أساس الأنس والالفة والحب ، وللحب حرمة يجب رعايتها ، وهذا وإن كان معنى قائماً بالطرفين ، ومرتبطاً بالزوج والزوجة معاً فكل منهما أخذته الوفاة كان على الآخر رعاية هذه الحرمة بعد صاحبه ، غير أن هذه المراعات على المرئة أوجب وألزم ، لما يجب عليها من مراعاة جانب الحياء والاحتجاب والعفة ، فلا ينبغي لها أن تبتذل فتكون كالسلعة المبتذلة الدائرة تعتورها الأيدي واحدة بعد واحدة ، فهذا هو الموجب لما حكم به هذه الأقوام المختلفة في المتوفى عنها زوجها ، وقد عين الإسلام هذا التربص بما يقرب من ثلث سنة ، أعني أربعة أشهر وعشراً .

قوله تعالى : والله بما تعملون خبير اه ، لما كان الكلام مشتملاً على تشريع عدة الوفاة وعلى تشريع حق الازدواج لهن بعدها ، وكان كل ذلك تشخيصاً للأعمال مستنداً إلى الخبرة الإلهية كان الأنسب تعليله بأن الله خبير بالأعمال مشخص للمحظور منها عن المباح ، فعليهن أن يتربصن في مورد وأن يخترن ما شئن لأنفسهن في مورد آخر ، ولذا ذيل الكلام بقوله : والله بما تعملون خبير اه .

قوله تعالى: لاجناح عليكم فيما عرّضتم به من خطبة النّساء أو أكننتم في أنفسكم اه، التعريض هو الميل بالكلام إلى جانب ليفهم المخاطب أمراً مقصوداً للمتكلّم لايريد التصريح به، من العرض بمعنى الجانب فهو خلاف التصريح. والفرق بين التعريض والكناية أنّ للكلام الّذي فيه التعريض معنى مقصوداً غير ما اعتُرض به كقول المخاطب للمرأة: إنّي حسن المعاشرة وأحبّ النساء، أى لو تزوّجت بي سعدتِ بطيب العيش وصرتِ محبوبة، بخلاف الكناية إذ لايقصد في الكناية غير المكنّى عنه كقولك: رأيت أسداً تُريد زيداً، وقولك: في الصيف ضيّعت اللبن تريد أنّه قد خاب السعي وانقضى وقت الطلب.

والخطبة بكسر الخاء من الخطب بمعنى التكلّم والمراجعة في الكلام، يقال: خطب المرأة خطبة بالكسر إذا كلّمها في أمر التزوّج بها فهو خاطب و لايقال: خطيب، و يقال خطب القوم خطبة بضمّ الخاء إذا كلّمهم، وخاصّة في الوعظ فهو خاطب من الخطّاب وخطيب من الخطباء.

والإكنان من الكنّ بالفتح بمعنى الستر لكن يختصّ الإكنان بمايستر في النفس كما قال: أو أكننتم في أنفسكم و الكنّ بمايستر بشيىء من الأجسام كمحفظة أو ثوب أو بيت. قال تعالى: «كأنّهنّ بيض مكنون» الصافّات ـ ٤٩ و قال تعالى: «كأمثال اللؤلوء المكنون» الواقعة ـ ٢٣. والمراد بالآية نفى البأس عن التعريض في الخطبة أو إخفاء اُمور في القلب في أمرها.

قوله تعالى: علم الله أنّكم ستذكرونهنّ اه في مورد التعليل لنفى الجناح عن الخطبة والتعريض فيها. والمعنى: أن ذكركم إيّاهنّ أمرٌ مطبوع في طباعكم والله لاينهى عن أمر تقضي به غريزتكم الفطريّة ونوع خلقتكم، بل يجوّزه، وهذا من الموارد الظاهرة في أنّ دين الإسلام مبنيٌّ على أساس الفطرة.

قوله تعالى: ولاتعزموا عقدة النكاح حتّى يبلغ الكتاب أجله اه، العزم عقد القلب على الفعل وتثبيت الحكم بحيث لايبقى فيه وهنٌ في تأثيره إلّا أن يبطل من رأس. والعقدة من العقد بمعنى الشدّ. وفي الكلام تشبيه علقة الزوجيّة بالعقدة الّتي يعقد بها أحدُ الخيطين بالآخر بحيث يصيران واحداً بالاتصّال، كأنّ حبالة النكاح تصيّر الزوجين واحداً متّصلاً،

ثمّ في تعليق عقدة النكاح بالعزم الّذي هو أمر قلبيّ إشارة إلى أنّ سنخ هذه العقدة والعلقة أمر قائم بالنيّة والاعتقاد فإنّها من الاعتبارات العقلائيّة الّتي لا موطن لها إلّا ظرف الاعتقاد والإدراك، نظير الملك وسائر الحقوق الاجتماعيّة العقلائيّة كما مرّ بيانه في ذيل قوله تعالى: «كان النّاس اُمّة واحدة الآية» البقرة-٢١٣. ففي الآية استعارة وكناية. والمراد بالكتاب هو المكتوب أي المفروض من الحكم وهو التربّص الّذي فرضه الله على المعتدّات.

فمعنى الآية: ولا تجروا عقد النكاح حتّى ينقضي عدّتهنّ، وهذه الآية تكشف أنّ الكلام فيها وفي الآية السابقة عليها أعني قوله تعالى: لا جناح عليكم فيما عرّضتم به من خطبة النساء الآية إنّما هو في خطبة المعتدّات وفي عقدهنّ، وعلى هذا فاللّام في قوله: النساء اه للعهد دون الجنس وغيره.

قوله تعالى: واعلموا أنّ الله يعلم ما في أنفسكم إلخ إيراد ما ذكر من صفاته تعالى في الآية، أعني العلم والمغفرة والحكم يدلّ على أنّ الاُمور المذكورة في الآيتين وهي خطبة المعتدّات والتّعريض بهنّ ومواعدتهنّ سرّاً من موارد الهلكات لا يرتضيها الله سبحانه كلّ الارتضاء وإن كان قد أجاز ما أجازه منها.

قوله تعالى: لا جناح عليكم إن طلّقتم النساء ما لم تمسّوهنّ أو تفرضوا لهنّ فريضة اه، المسّ كناية عن المواقعة، والمراد بفرض الفريضة تسمية المهر، والمعنى: أنّ عدم مسّ الزوجة لا يمنع عن صحّة الطلاق وكذا عدم ذكر المهر.

قوله تعالى: ومتّعوهنّ على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعاً بالمعروف اه، التمتيع إعطاء ما يتمتّع به، والمتاع والمتعة ما يتمتّع به، ومتاعاً مفعول مطلق لقوله تعالى: ومتّعوهنّ، اعترض بينهما قوله تعالى: على الموسع قدره وعلى المقتر قدره اه. والموسع اسم فاعل من أوسع إذا كان على سعة من المال وكأنّه من الأفعال المتعدّية الّتي كثر استعمالها مع حذف المفعول اختصاراً حتّى صار يفيد ثبوت أصل المعنى فصار لازماً. والمقتر اسم فاعل من أقتر إذا كان على ضيق من المعاش. والقدر بفتح الدال وسكونها بمعنى واحد.

ومعنى الآية: يجب عليكم أن تمتّعوا المطلّقات عن غير فرض فريضة متاعاً بالمعروف،

وإنّما يجب على الموسع قدره أي ما يناسب حاله ويتقدّر به وضعه من التمتيع، وعلى المقتر قدره من التمتيع. و هذا ينطبق على مهر المثل للمطلّقة الّتي لم يسمّ مهرها، والدّليل على أنّ هذا التمتيع المذكور مختصّ بها ولا يعمّ المطلّقة الّتي لم يدخل بها ما في الآية التالية من بيان حكمها.

قوله تعالى: حقّاً على المحسنين اه أي حقّ الحكم حقّاً على المحسنين، وظاهر الجملة وإن كان كون الوصف أعني الإحسان دخيلاً في الحكم، وحيث ليس الإحسان واجباً استلزم كون الحكم استحبابيّاً غير وجوبيّ، إلّا أنّ النصوص من طرق أهل البيت تفسّر الحكم بالوجوب، ولعلّ الوجه فيه ما مرّ من قوله تعالى: الطّلاق مرّتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان الآية فأوجب الإحسان على المسرّحين وهم المطلّقون فهم ـ المحسنون، وقد حقّ الحكم في هذه الآية على المحسنين وهم المطلّقون، والله أعلم.

قوله تعالى: وإن طلّقتموهنّ من قبل أن تمسّوهنّ إلخ أي وإن أوقعتم الطلاق قبل الدخول بهنّ و قد فرضتم لهنّ فريضة و سمّيتم المهر فيجب عليكم تأدية نصف ما فرضتم من المهر إلّا أن يعفون هؤلاء المطلّقات أو يعفو الّذي بيده عقدة النكاح من وليّهنّ فيسقط النصف المذكور أيضاً، أو الزوج فإنّ عقدة النكاح بيده أيضاً، فلا يجب على الزوجة المطلّقة ردّ نصف المهر الّذي أخذت، والعفو على أيّ حال أقرب للتقوى لأنّ من أعرض عن حقّه الثابت شرعاً فهو على الإعراض عمّا ليس له بحقّ من محارم الله سبحانه أقوى وأقدر.

قوله تعالى: ولا تنسوا الفضل بينكم إلخ، الفضل هو الزيادة كالفضول غير أنّ الفضل هو الزيادة في المكارم والمحامد والفضول هو الزيادة الغير المحمودة على ما قيل، وفي الكلام ذكر الفضل الّذي ينبغي أن يؤثره الإنسان في جامعة الحيوة فيتفاضل به البعض على بعض، والمراد به الترغيب في الإحسان والفضل بالعفو عن الحقوق والتسهيل والتخفيف من الزوج للزوجة وبالعكس، والنكتة في قوله تعالى: إنّ الله على كلّ شيء بصير اه كالنكتة فيما مرّ في ذيل قوله تعالى: والوالدات يرضعن أولادهنّ الآية.

قوله تعالى: حافظوا على الصلوات إلى آخر الآية، حفظ الشيء ضبطه وهو في ـ

المعاني أعني حفظ النفس لما تستحضره أو تدركه من المعاني أغلب ، والوسطى مؤنث الأوسط، والصلوة الوسطى هي الواقعة في وسطها ، ولا يظهر من كلامه تعالى ماهو المراد من الصلوة الوسطى، وإنّما تفسّره السنّة ، وسيجيء ماورد من الروايات في تعيينه .

واللاّم في قوله تعالى : قوموالله اه للغاية، والقيام بأمر كناية عن تقلّده والتلبّس بفعله . والقنوت هوالخضوع بالطاعة . قال تعالى : «كلّ له قانتون» البقرة - ١١٧ وقال تعالى : «ومن يقنت منكنّ لله و لرسوله» الأحزاب - ٣١ . فمحصّل المعنى : تلبّسوا بطاعةالله سبحانه بالخضوع مخلصين له ولأجله .

قوله تعالى : فإن خفتم فرجالاً أوركباناً إلى آخر الآية، عطف الشرط على الجملة السابقة يدلّ على تقدير شرط محذوف أي حافظوا إن لم تخافوا ، وإن خفتم فقدّروا المحافظة بقدرمايمكن من الصلوة راجلين وقوفاًأومشياً أوراكبين ، والرجال جمع راجل والركبان جمع راكب ، وهذه صلوة الخوف .

والفاء في قوله تعالى : فإذا أمنتم اه للتفريع أي أنّ المحافظة على الصلوات أمرغير ساقط من أصله بل إن لم تخافوا شيئاً و أمكنت لكم و جبت عليكم و إن تعسّر عليكم فقدّروها بقدرمايمكن لكم، وإن زال عنكم الخوف بتجدّد الأمن ثانياً عادالوجوب و وجب عليكم ذكرالله سبحانه .

والكاف في قوله تعالى : كما علّمكم اه للتشبيه، وقوله : مالم تكونوا تعملون من قبيل وضع العامّ موضع الخاصّ دلالة على الامتنان بسعة النعمة والتعليم ؛ والمعنى عليهذا : فاذكروالله ذكراً يماثل ماعلّمكم من الصلوة المفروضة المكتوبة في حال الأمن في ضمن ماعلّمكم من شرائع الدين .

قوله تعالى : والّذين يتوفّون منكم و يذرون أزواجاً وصيّة لأزواجهم اه ، وصيّة مفعول مطلق لمقدّر، والتقدير ليوصوا وصيّة ينتفع به أزواجهم ويتمتّعن متاعاً إلى الحول بعدالتوفّي .

وتعريف الحول باللام لايخلوعن دلالة على كون الآية نازلة قبل تشريع عدّة الوفاة، أعني الأربعة أشهر و عشرة أيّام فإنّ عرب الجاهليّة كانت نسآئهم يقعُدنَ بعد موت

أزواجهنّ حولاً كاملاً، فالآية توصي بأن يوصي الأزواج لهنّ بمال يتمتّعن به إلى تمام الحول من غير إخراجهنّ من بيوتهنّ، غير أنّ هذا لمّا كان حقّاً لهنّ والحقّ يجوز تركه كان لهنّ أن يطالبن به، وأن يتركنه فإن خرجن فلا جناح للورثة ومن يجري مجراهم فيما فعلن في أنفسهنّ بالمعروف. وهذا نظير ما أوصى الله به من حضره الموت أن يوصي للوالدين والأقربين بالمعروف. قال تعالى: «كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصيّة للوالدين والأقربين بالمعروف حقّاً على المتّقين» البقرة ـ ١٨٠.

وممّا ذكرنا يظهر أنّ الآية منسوخة بآية عدّة الوفاة وآية الميراث بالربع والثّمن.

قوله تعالى: وللمطلّقات متاع بالمعروف حقّاً على المتّقين اه، الآية في حقّ مطلق المطلّقات، وتعليق ثبوت الحكم بوصف التقوى مشعرٌ بالاستحباب.

قوله تعالى: كذلك يبيّن الله لكم آياته لعلّكم تعقلون اه، الأصل في معنى العقل العقد والإمساك وبه سمّي إدراك الإنسان إدراكاً يعقد عليه عقلاً، وما أدركه عقلاً، والقوّة الّتي يزعم أنّها إحدى القوى الّتي يتصرّف بها الإنسان يميّز بها بين الخير والشرّ والحقّ والباطل عقلاً، ويقابله الجنون والسفه والحمق والجهل باعتبارات مختلفة.

والألفاظ المستعملة في القرآن الكريم في أنواع الإدراك كثيرة ربّما بلغت العشرين، كالظنّ، والحسبان، والشعور، والذكر، والعرفان، والفهم، والفقه، والدراية، واليقين، والفكر، والرأى، والزّعم، والحفظ، والحكمة، والخبرة، والشهادة، والعقل، ويلحق بها مثل القوى، والفتوى، والبصيرة ونحو ذلك.

والظنّ هو التصديق الراجح وإن لم يبلغ حدّ الجزم والقطع، وكذا الحسبان، غير أنّ الحسبان كأن استعماله في الإدراك الظنّي استعمال استعاريّ، كالعدّ بمعنى الظنّ وأصله من نحو قولنا: عدّ زيداً من الأبطال وحسبه منهم أى ألحقه بهم في العدّ والحساب.

والشعور هو الإدراك الدقيق مأخوذ من الشعر لدقّته، ويغلب استعماله في المحسوس دون المعقول، ومنه إطلاق المشاعر للحواسّ.

والذكر هو استحضار الصورة المخزونة في الذهن بعد غيبته عن الإدراك أو حفظه

من أن يغيب عن الإدراك .

والعرفان والمعرفة تطبيق الصورة الحاصلة في المدركة على ماهو مخزون في الذهن، ولذا قيل : إنّه إدراك بعد علم سابق .

والفهم : نوع انفعال للذهن عن الخارج عنه بانتقاش الصورة فيه .

والفقه : هو التثبّت في هذه الصورة المنتقشة فيه والاستقرار في التصديق .

والدراية : هو التوغّل في ذلك التثبّت والاستقرار حتّى يدرك خصوصيّة المعلوم وخباياه ومزاياه ، ولذا يستعمل في مقام تفخيم الأمر وتعظيمه . قال تعالى : « الحاقّة ما الحاقّة وما أدراك ما الحاقّة » الحاقّة ـ ٢ و قال تعالى : « إنّا أنزلناه في ليلة القدر وما أدراك ما ليلة القدر» القدر ـ ٢ .

واليقين : هو اشتداد الإدراك الذهنيّ بحيث لا يقبل الزوال والوهن .

والفكر : نحو سير و مرور على المعلومات الموجودة الحاضرة لتحصيل ما يلازمها من المجهولات .

والرأى : هو التصديق الحاصل من الفكر والرّويّ ، غير أنّه يغلب استعماله في العلوم العمليّة ممّا ينبغي فعله و مالا ينبغي دون العلوم النظريّة الراجعة إلى الأمور التكوينيّة ، ويقرب منه البصيرة ، والإفتاء ، والقول، غير أنّ استعمال القول كأنّه استعمال استعاريّ من قبيل وضع اللازم موضع الملزوم لأنّ القول في شيىء يستلزم الاعتقاد بما يدلّ عليه .

والزعم : هو التصديق من حيث أنّه صورة في الذهن سواء كان تصديقاً راجحاً أو جازماً قاطعاً .

والعلم كما مرّ : هو الإدراك المانع من النقيض .

والحفظ : ضبط الصورة المعلومة بحيث لا يتطرّق إليه التغيّر والزوال .

والحكمة : هي الصورة العلميّة من حيث إحكامها وإتقانها .

والخبرة : هو ظهور الصورة العلميّة بحيث لا يخفى على العالم ترتّب أيّ نتيجة على مقدّماتها .

والشهادة : هو نيل نفس الشيء وعينه إمّا بحسّ ظاهر كما في المحسوسات أو باطن كما في الوجدانيّات نحو العلم والإرادة والحبّ والبغض أو ما يضاهي ذلك .

والألفاظ السابقة على ما عرفت من معانيها لا تخلو عن ملابسة المادّة والحركة والتغيّر ، ولذلك لا تستعمل في مورده تعالى غير الخمسة الأخيرة منها أعني العلم والحفظ والحكمة والخبرة والشهادة ، فلا يقال فيه تعالى : إنّه يظنّ أو يحسب أو يزعم أو يفهم أو يفقه أو غير ذلك .

و أمّا الألفاظ الخمسة الأخيرة فلعدم استلزامها للنقص والفقدان تستعمل في مورده تعالى . قال سبحانه : « والله بكلّ شيء عليم » النساء ـ ٧٥ و قال تعالى : « وربّك على كلّ شيء حفيظ » النساء ـ ٢١ و قال تعالى : « والله بما تعملون خبير » البقرة ـ ٢٣٤ وقال تعالى : « وهو العليم الحكيم » يوسف ـ ٨٣ وقال تعالى : « إنّه على كل شيء شهيد » فصّلت ـ ٥٣ .

ولنرجع إلى ما كنّا فيه فنقول : لفظ العقل على ما عرفت يطلق على الإدراك من حيث أنّ فيه عقد القلب بالتصديق ، على ما جبّل الله سبحانه الإنسان عليه من إدراك الحقّ والباطل في النظريّات ، والخير والشرّ والمنافع والمضارّ في العمليّات حيث خلقه الله سبحانه خلقة يدرك نفسه في أوّل وجوده ، ثمّ جهّزه بجواسّ ظاهرة يدرك بها ظواهر الأشياء ، وبأُخرى باطنة يدرك معاني روحيّة بها ترتبط نفسه مع الأشياء الخارجة عنها كالإرادة ، والحبّ والبغض ، والرجاء ، والخوف ، ونحو ذلك ، ثمّ يتصرّف فيها بالترتيب و التفصيل و التخصيص و التعميم ، فيقضي فيها في النظريّات و الأمور الخارجة عن مرحلة العمل قضاءً نظريّاً ، و في العمليّات و الأُمور المربوطة بالعمل قضاءً عمليّاً ، كلّ ذلك جرياً على المجرى الّذي تشخّصه له فطرته الأصليّة ، وهذا هو العقل .

لكن ربّما تسلّط بعض القوى على الإنسان بغلبته على سائر القوى كالشهوة و الغضب فأبطل حكم الباقي أو ضعّفه ، فخرج الإنسان بها عن صراط الاعتدال إلى أودية الإفراط والتفريط ، فلم يعمل هذا العامل العقليّ فيه على سلامته ، كالقاضي الّذي يقضي

بمدارك أوشهادات كاذبة منحرفة محرّفة ، فإنّه يحيد في قضائه عن الحقّ و إن قضى غير قاصد للباطل ، فهو قاض وليس بقاض ، كك الإنسان يقضي في مواطن المعلومات الباطلة بما يقضي ، وإنّه و إن سمّي عمله ذلك عقلاً بنحو من المسامحة ، لكنّه ليس بعقل حقيقة لخروج الإنسان عند ذلك عن سلامة الفطرة وسنن الصواب .

وعلى هذا أجرى كلامه تعالى ، فإنّه يعرّف العقل بما ينتفع به الإنسان في دينه ويركب به هداه إلى حقائق المعارف و صالح العمل ، وإذالم يجر على هذا المجرى فلايسمّى عقلاً ، وإن عمل في الخير والشرّ الدنيويّ فقط . قال تعالى : «وقالوا لو كنّا نسمع أونعقل ماكنّا في أصحاب السعير » الملك - ١٠ .

و قال تعالى : « أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فإنّها لاتعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب الّتي في الصدور » الحجّ - ٤٦ . فالآيات كما ترى تستعمل العقل في العلم الّذي يستقلّ الإنسان بالقيام عليه بنفسه ، والسمع في الإدراك الّذي يستعين فيه بغيره مع سلامة الفطرة في جميع ذلك . و قال تعالى : « ومن يرغب عن ملّة إبراهيم إلّا من سفه نفسه » البقرة - ١٣٠ ، و قد مرّ أن الآية بمنزلة عكس النقيض لقوله عليه السلام : العقل ماعبد به الرّحمن الحديث .

فقد تبيّن من جميع ما ذكرنا : أنّ المراد بالعقل في كلامه تعالى هو الإدراك الّذي يتمّ للإنسان مع سلامة فطرته ، وبه يظهر معنى قوله سبحانه : كذلك يبيّن لكم آياته لعلّكم تعقلون ، فبالبيان يتمّ العلم ، والعلم مقدّمة للعقل ووسيلة إليه كما قال تعالى : «و تلك الأمثال نضربها للناس ومايعقلها إلّا العالمون » الزمر - ٤٣ .

﴿ بحث روائي ﴾

في سنن أبي داود عن أسماء بنت يزيد بن السكن الأنصاريّة ، قالت : طلّقت على عهد رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم ولم يكن للمطلّقة عدّة فأنزل حين طلّقت العدّة للطلاق : و المطلّقات يتربّصن بأنفسهنّ ثلاثة قروء فكانت أوّل من أنزلت فيها العدّة للطلاق .

وفي تفسير العيّاشيّ في قوله تعالى : والمطلّقات يتربّصن بأنفسهنّ ثلاثة قروء عن زرارة ، قال : سمعت ربيعة الرأى وهو يقول : إنّ من رأيي أنّ الأقراء الّتي سمّى الله

في القرآن إنّما هي الطهر فيما بين الحيضتين وليس بالحيض ، قال : فدخلت على أبي جعفر عليه‌السلام فحدّثته بما قال ربيعة فقال : ولم يقل برأيه إنّما بلغه عن عليّ عليه‌السلام فقلت: أصلحك الله أكان عليّ عليه‌السلام يقول ذلك ؟ قال : نعم ، كان يقول : إنّما القرء الطهر ، تقرأ فيه الدم فتجمعه فإذاجاءت دفعته ، قلت : أصلحك الله رجل طلّق امرأته طاهراً من غير جماع بشهادة عدلين ؟ قال : إذادخلت في الحيضة الثالثة فقد انقضت عدّتها وحلّت للازواج، الحديث .

أقول : هذا المعنى مرويّ بعدّة طرق عنه عليه‌السلام ، وقوله : قلت : أصلحك الله أكان عليّ عليه‌السلام يقول ذلك إنّما استفهم ذلك بعد قوله عليه‌السلام : إنّما بلغه عن عليّ اه لما اشتهر بين العامّة عن عليّ أنّه كان يقول : إنّ القروء في الآية هي الحيض دون الأطهار كما في الدرّ المنثور عن الشافعيّ وعبدالرزّاق وعبد بن حميد والبيهقيّ عن عليّ بن أبي طالب عليه‌السلام قال : تحلّ لزوجها الرجعة عليها حتّى تغتسل من الحيضة الثالثة و تحلّ للأزواج ، لكن أئمّة أهل البيت ينكرون ذلك وينسبون إليه عليه‌السلام : أنّ الأقراء الأطهار دون الحيض كما مرّت في الرواية ، وقد نسبوا هذا القول إلى عدّة اُخرى من الصحابة غيره عليه‌السلام كزيد بن ثابت وعبدالله بن عمر وعائشة ورووه عنهم .

وفي المجمع عن الصادق عليه‌السلام في قوله تعالى : ولا يحلّ لهنّ أن يكتمن ماخلق الله في أرحامهنّ الآية : الحبل والحيض .

و في تفسير القمّي : و قد فوّض الله إلى النساء ثلاثة أشياء : الطهر و الحيض و الحبل .

وفي تفسير القمّي أيضاً في قوله تعالى : وللرّجال عليهنّ درجة، قال: قال عليه‌السلام :حقّ الرجال على النساء أفضل من حقّ النساء على الرجال .

أقول : وهذا لاينافي التساوي من حيث وضع الحقوق كمامرّ .

وفي تفسير العيّاشيّ في قوله تعالى : الطلاق مرّتان فإمساك بمعروف أوتسريح بإحسان ، عن أبي جعفر عليه‌السلام ، قال : إنّ الله يقول الطلاق مرّتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان والتسريح بالإحسان هوالتطليقة الثالثة .

وفي التهذيب عن أبي جعفر عليه السلام، قال: طلاق السنّة يطلّقها تطليقة يعني على طهر من غير جماع بشهادة شاهدين ثمّ يدعها حتّى تمضي أقراءها فإذا مضت أقراءها فقد بانت منه وهو خاطب من الخطّاب: إن شاءت نكحته، وإن شاءت فلا، وإن أراد أن يراجعها أشهد على رجعتها قبل أن تمضي أقراءها، فتكون عنده على التطليقة الماضية، الحديث.

وفي الفقيه عن الحسن بن فضّال، قال: سألت الرّضا عن العلّة الّتي من أجلها لاتحلّ المطلّقة لعدّة لزوجها حتّى تنكح زوجاً غيره فقال عليه السلام: إنّ الله عزّوجلّ إنّما أذن في الطلاق مرّتين فقال عزّوجلّ: الطلاق مرّتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان، يعني في التطليقة الثالثة، ولدخوله فيما كره الله عزّوجلّ من الطلاق الّذي حرّمها عليه فلا تحلّ له حتّى تنكح زوجاً غيره لئلّا يوقع الناس في الاستخفاف بالطلاق ولا تضارّ النساء، الحديث.

أقول: مذهب أئمّة أهل البيت: أنّ الطلاق بلفظ واحد أو في مجلس واحد لايقع إلّا تطليقة واحدة، وإن قال طلّقتك ثلاثاً على ما روته الشيعة. وأمّا أهل السنّة والجماعة فرواياتهم فيه مختلفة: بعضها يدلّ على وقوعه طلاقاً واحداً، و بعضها يدلّ على وقوع الثلاث، وربّما رووا ذلك عن عليّ و جعفر بن محمّد عليهما السلام، لكن يظهر من بعض رواياتهم الّتي رواها أرباب الصحاح كمسلم و النسائيّ وأبي داود وغيرهم: أنّ وقوع الثلث بلفظ واحد ممّا أجازه عمر بعد مضيّ سنتين أو ثلاث من خلافته. ففي الدّر المنثور: أخرج عبدالرزّاق ومسلم وأبوداود والنسائيّ والحاكم والبيهقيّ عن ابن عبّاس قال: كان الطلاق على عهد رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر طلاق الثلث واحداً فقال: عمر بن الخطّاب: إنّ النّاس قد استعجلوا في أمر كان لهم فيه أناة فلو أمضينا عليهم فأمضاه عليهم.

وفي سنن أبي داود عن ابن عبّاس قال: طلّق عبد يزيد أبو ركانة أمّ ركانة و نكح امرأة من مزينة فجائت النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم فقالت: مايغني عنّي إلّا كماتغني هذه الشّعرة لشعرة أخذتها من رأسها، ففرّق بيني وبينه فأخذت النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم حميّة فدعا بركانة وإخوته

ثمّ قال لجلسائه : أترون فلاناً يشبه منه كذا وكذا وفلان منه كذا وكذا ؟ قالوا : نعم . قال النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم لعبد يزيد : طلّقها ففعل ، قال : راجع امرأتك أمّ ركانة فقال : إنّي طلّقتها ثلاثاً يارسول الله ، قال : قد علمت ارجعها وتلا : ياأيّها النبيّ إذا طلّقتم النساء فطلّقوهنّ لعدّتهنّ .

وفي الدرّ المنثور عن البيهقيّ عن ابن عبّاس، قال : طلّق ركانة امرأته ثلاثاً في مجلس واحد فحزن عليها حزناً شديداً فسأله رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم كيف طلّقتها ؟ قال طلّقتها ثلاثاً في مجلس واحد، قال : نعم فإنّما تلك واحدة فارجعها إن شئت فراجعها فكان ابن عبّاس يرى أنّما الطلاق عند كلّ طهر فتلك السنّة الّتي أمر الله بها : فطلّقوهنّ لعدّتهنّ .

اقول : وهذا المعنى مرويّ في روايات اُخرى أيضاً والكلام على هذه الإجازة نظير الكلام المتقدّم في متعة الحجّ .

وقد استدلّ على عدم وقوع الثلاث بلفظ واحد بقوله تعالى : الطلاق مرّتان فإنّ المرّتين والثلاث لا يصدق على ما أنشىء بلفظ واحد كما في مورد اللّعان بإجماع الكلّ .

وفي المجمع في قوله تعالى : أو تسريحٌ بإحسان ، قال : فيه قولان : أحدهما : أنّه الطلقة الثالثة ، والثاني: أنّه يترك المعتدّة حتّى تبين بانقضاء العدّة . عن السدّي والضحاك، وهو المرويّ عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السّلام .

أقول : والأخبار كما ترى تختلف في معنى قوله : أو تسريح بإحسان .

وفي تفسير القميّ في قوله تعالى : ولا يحلّ لكم أن تأخذوا ممّا آتيتموهنّ شيئاً إلّا أن يخافا أن لا يقيما حدود الله الآية ، عن الصادق عليه السلام قال : الخلع لا يكون إلّا أن تقول المرأة لزوجها : لا أبرّ لك قسماً ، ولأخرجنّ بغير إذنك ، ولأوطئنّ فراشك غيرك ولا أغتسل لك من جنابة ، أو تقول : لا اُطيع لك أمراً أو تطلّقني ، فإذا قالت ذلك فقد حلّ له أن يأخذ منها جميع ما أعطاها وكلّ ما قدر عليه ممّا تعطيه من مالها ، فإذا تراضيا على ذلك طلّقها على طهر بشهود فقد بانت منه بواحدة ، وهو خاطبٌ من الخطّاب ، فإن شاءت زوّجته نفسها ، وإن شائت لم تفعل ، فإن زوّجها فهي عنده على اثنتين باقيتين

وينبغي له أن يشترط عليها كما اشترط صاحب المباراة فإذا ارتجعت في شيء ممّا أعطيتني فأنا أملك ببضعك. وقال عليه السلام: لا خلع ولا مباراة ولا تخيير إلّا على طهر من غير جماع بشهادة شاهدين عدلين، والمختلعة إذا تزوّجت زوجاً آخر ثمّ طلّقها يحلّ للأوّل أن يتزوّج بها. وقال: لا رجعة للزّوج على المختلعة ولا على المباراة إلّا أن يبدو للمرأة فيردّ عليها ما أخذ منها.

وفي الفقيه عن الباقر عليه السلام قال: إذا قالت المرأة لزوجها جملة: لا أطيع لك أمراً مفسّرة أو غير مفسّرة حلّ له أن يأخذ منها، وليس له عليها رجعة.

وفي الدرّ المنثور: أخرج أحمد عن سهل بن أبي حثمة، قال: كانت حبيبة ابنة سهل تحت ثابت بن قيس بن شماس فكرهته، وكان رجلاً دميماً فجائت وقالت: يارسول الله إنّي لا أراه، فلولا مخافة الله لبزقت في وجهه فقال لها: أتردّين عليه حديقته الّتي أصدقك؟ قالت: نعم فردّت عليه حديقته وفرّق بينهما، فكان ذلك أوّل خلع كان في الإسلام.

وفي تفسير العيّاشيّ عن الباقر عليه السلام في قول الله تبارك وتعالى: وتلك حدود الله فلا تعتدوها الآية فقال: إنّ الله غضب على الزاني فجعل له مأة جلدة فمن غضب عليه فزاد فأنا إلى الله منه بريء فذلك قوله تعالى: تلك حدود الله فلا تعتدوها.

وفي الكافي عن أبي بصير قال: المرأة الّتي لا تحلّ لزوجها حتّى تنكح زوجاً غيره، قال: هي الّتي تطلّق ثمّ تراجع ثمّ تطلّق الثالثة، وهي الّتي لا تحلّ لزوجها حتّى تنكح زوجا غيره ويذوق عسيلتها.

أقول: العسيلة الجماع. قال في الصحاح: وفي الجماع العسيلة شبّهت تلك اللذّة بالعسل، وصغّرت بالهاء لأنّ الغالب في العسل التأنيث ويقال: إنّما أنّث لأنّه أريد به العسلة وهي القطعة منه كما يقال للقطعة من الذهب: ذهبة، انتهى.

وقوله عليه السلام: ويذوق عسيلتها اه كالاقتباس من كلمة رسول الله لا حتّى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك اه في قصّة دفاعة.

ففي الدرّ المنثور: عن البزّاز والطبرانيّ والبيهقيّ: أنّ رفاعة بن سموأل طلّق

امرأته فأتت النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم فقالت : يا رسول الله قد تزوّجني عبد الرحمن وما معه إلّا مثل هذه - وأومأت إلى هدبة من ثوبها - فجعل رسول الله يعرض عن كلامها ثمّ قال لها : تريدين أن ترجعي إلى رفاعة ؟ لا حتّى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك .

أقول : والرواية من المشهورات ، رواها جمع كثير من الرواة من أرباب الصحاح وغيرهم من طرق أهل السنّة ، والجماعة وبعض الخاصّة . وألفاظ الروايات وإن كانت مختلفة لكنّ أكثرها تشتمل على هذه اللفظة .

وفي التهذيب عن الصادق عليه السلام عن تزويج المتعة أيحلّل ؟ قال : لا لأنّ الله يقول : فإن طلّقها فلا تحلّ له أن تنكح زوجاً غيره فإن طلّقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا ، والمتعة ليس فيه طلاق .

وفيه أيضاً عن محمد بن مضارب قال : سئلت الرضا عليه السلام عن الخصيّ يحلّل ؟ قال : لا يحلّل .

وفي تفسير القمّيّ في قوله تعالى : وإذا طلّقتم النساء فبلغن أجلهنّ إلى قوله ولا تمسكوهنّ ضراراً لتعتدوا الآية ، قال : قال عليه السلام : إذا طلّقها لم يجز له أن يراجعها إن لم يردها .

وفي الفقيه عن الصادق عليه السلام قال : لا ينبغي للرجل أن يطلق امرأته ثمّ يراجعها ، و ليس له فيها حاجة ثمّ يطلّقها ، فهذا الضرار الّذي نهى الله عنه ، إلّا أن يطلّق ثمّ يراجع وهو ينوى الإمساك .

وفي تفسير العيّاشيّ في قوله تعالى : ولا تتّخذوا آيات الله هزواً الآية ، عن عمر بن الجميع رفعه إلى أمير المؤمنين عليه السلام في حديث ، قال : ومن قرء القرآن من هذه الأمّة ثمّ دخل النّار فهو ممّن كان يتّخذ آيات الله هزواً ، الحديث .

في صحيح البخاريّ في قوله تعالى : وإذا طلّقتم النساء فبلغن أجلهنّ ، الآية أنّ أُخت معقل بن يسار طلّقها زوجها فتركها حتّى انقضت عدّتها فخطبها فأبى معقل فنزلت : فلا تعضلوهنّ أن ينكحن أزواجهنّ .

أقول : وروى هذا المعنى في الدرّ المنثور عنه و عن عدّة من أرباب الصحاح

كالنسائيّ وابن ماجة والترمذيّ وأبي داود وغيرهم .

وفي الدرّ المنثور أيضاً عن السدّي، قال : نزلت هذه الآية في جابر بن عبد الله الأنصاريّ كانت له ابنة عمّ فطلّقها زوجها تطليقة وأنقضت عدّتها فأراد مراجعتها فأبى جابرٌ فقال : طلّقت ابنة عمّنا ثمّ تريد أن تنكحها الثانية وكانت المرأة تريد زوجها فأنزل الله وإذا طلّقتم النساء، الآية .

أقول : لاولاية للأخ ولا لابن العمّ على مذهب أئمّة أهل البيت فلوسلمت إحدى الراويتين كان النّهي في الآية غير مسوق لتحديد ولاية ، ولا لجعل حكم وضعيّ بل للإرشاد إلى قبح الحيلولة بين الزوجين أو لكراهة أو حرمة تكليفيّة متعلّقة بكلّ من يعضلهنّ عن النكاح لاغير .

و في تفسير العيّاشيّ في قوله تعالى : و الوالدات يرضعن أولادهنّ ، الآية عن الصادق عليه السلام ، قال : والوالدات يرضعن أولادهنّ حولين كاملين ، قال : مادام الولد في الرضاع فهو بين الأبوين بالسويّة فإذا فطم فالوالد أحقّ به من العصبة وإن وجد الأب من يرضعه بأربعة دراهم ، وقالت الأمّ : لا أرضعه إلّا بخمسة دراهم فإنّ له أن ينزعه منها ، إلّا أنّ ذلك أجبر له وأقدم وأرفق به أن يترك مع أمّه .

وفيه أيضاً عنه في قوله تعالى : لاتضارّ والدة الآية ، قال عليه السلام : كانت المرأة ممن ترفع يدها إلى الرّجل إذا أراد مجامعتها فتقول : لا أدعك ؛ إنّي أخاف أن أحمل على ولدي ؛ ويقول الرّجل للمرأة : لا أجامعك إنّي أخاف أن تعلقي فأقتل ولدي ، فنهى الله أن يضارّ الرجل المرأة والمرأة الرجل .

وفيه أيضاً عن أحدهما عليهما السلام في قوله تعالى : و على الوارث مثل ذلك قال : هو في النفقة : على الوارث مثل ماعلى الوالد .

وفيه أيضاً عن الصادق عليه السلام في الآية، قال : لاينبغي للوارث أيضاً أن يضارّ المرأة فيقول : لا أدع ولدها يأتيها ، و يضارّ ولدها إن كان لهم عنده شيء ، ولا ينبغي له أن يقتر عليه .

وفيه أيضاً عن حمّاد عن الصادق عليه السلام قال : لارضاع بعد فطام، قال : قلت له : جعلت

فداك وما الفطام؟ قال: الحولين الّذي قال الله عزّ وجلّ.

أقول: قوله: الحولين اه حكاية لما في لفظ الآية ولذا وصفه عليه السلام بقوله: الّذي قال الله.

وفي الدرّ المنثور: أخرج عبدالرزّاق في المصنّف وابن عديّ عن جابر بن عبدالله، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: لايتم بعد حلم، ولا رضاع بعد فصال، ولا صمت يوم إلى الليل، ولا وصال في الصيام، ولانذر في معصية، ولانفقة في المعصية ولا يمين في قطيعة رحم، ولاتعرّب بعد الهجرة، ولاهجرة بعدالفتح؛ ولا يمين لزوجة مع زوج، ولايمين لولد مع والد؛ ولايمين لمملوك مع سيّده، ولاطلاق قبل نكاح، ولا عتق قبل ملك.

وفي تفسير العيّاشيّ عن أبي بكر الحضرميّ عن الصادق عليه السلام قال: لمّا نزلت هذه الآية: والّذين يتوفّون منكم ويذرون أزواجاً يتربّصن بأنفسهنّ أربعة أشهر وعشراً جئن النساء يخاصمن رسول الله وقلن: لانصبر فقال لهنّ رسول الله: كانت إحديكنّ إذا مات زوجها أخذت بعرة فألقتها خلفها في دبرها في خدرها ثمّ قعدت فإذا كان مثل ذلك اليوم من الحول أخذتها ففتقتها، ثمّ اكتحلت بها، ثمّ تزوّجت فوضع الله عنكنّ ثمانية أشهر.

وفي التهذيب عن الباقر عليه السلام: كلّ النكاح إذا مات الزوج فعلى المرأة حرّة كانت أو أمة، وعلى أيّ وجه كان النكاح منه متعةً أو تزويجاً أو ملك يمين فالعدّة أربعة أشهر و عشراً.

وفي تفسير العيّاشيّ عن محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: جعلت فداك كيف صارت عدّة المطلّقة ثلاث حيض أو ثلاثة أشهر و صارت عدّة المتوفّى عنها زوجها أربعة أشهر وعشراً؟ فقال: أمّا عدّة المطلّقة ثلاث قروء فلأجل استبراء الرحم من الولد، وأمّا عدّة المتوفّى عنها زوجها فإنّ الله شرط للنساء شرطاً و شرط عليهنّ: وأمّا ماشرط لهنّ ففي الإيلاء أربعة أشهر إذ يقول: للّذين يؤلون من نسائهم تربّص أربعة أشهر فلن يجوز لأحد أكثر من أربعة أشهر لعلمه تبارك و تعالى أنّها غاية صبر المرأة من الرّجل، وأمّا ماشرط عليهنّ فإنّه أمرها أن تعتدّ إذا مات زوجها أربعة

أشهر وعشراً فأخذ له منها عند موته ما أخذ لها منه في حيوته .

أقول : وهذا المعنى مرويّ أيضاً عن الرضا والهادي عليهما السلام بطرق اُخرى

وفي تفسير العيّاشيّ عن الصادق عليه‌السلام في قوله تعالى : ولا جناح عليكم فيما عرّضتم به من خطبة النساء، الآية : المرأة في عدّتها تقول لها قولاً جميلاً ترغّبها في نفسك ، ولا تقول : إنّي أصنع كذا أوكذا أو أصنع كذا القبيح من الأمر في البضع وكلّ أمر قبيح، وفي رواية اُخرى تقول لها وهي في عدّتها : ياهذه لا أحبّ إلّا ما أسرّك ولوقد مضى عدّتك لا تفوتيني إنشاء الله ، ولا تستبقي بنفسك ، و هذا كلّه من غير أن يعزموا عقده النكاح .

أقول : وفي هذا المعنى روايات اُخر عنهم عليهم السلام .

وفي تفسير العيّاشيّ في قوله تعالى : لاجناح عليكم إن طلّقتم النساء ، الآية، عن الصادق عليه‌السلام ، قال : إذا طلّق الرجل امرأته قبل أن يدخل بها فلها نصف مهرها وإن لم يكن سمّى لها مهراً فمتاع بالمعروف على الموسع قدره وعلى المقتر قدره و ليس لها عدّة وتزوّج من شائت من ساعتها .

وفي الكافي عن الصادق عليه‌السلام في رجل طلّق امرأته أن يدخل بها قال : عليه نصف المهر إن كان فرض لها شيئاً وإن لم يكن فرض لها فليمتّعها على نحو ما يمتّع مثلها من النساء .

أقول : وفيه تفسير المتاع بالمعروف .

وفي الكافي والتهذيب وتفسير العيّاشيّ وغيرها عن الباقر والصادق عليهما‌السلام في قوله تعالى : الّذي بيده عقدة النكاح، قالا : هو الوليّ .

أقول : و الرّوايات فيه كثيرة ، و قد ورد في بعض الروايات من طرق أهل السنّة و الجماعة عن النبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و عليّ عليه السلام : إنّ الّذي بيده عقدة النكاح الزّوج .

في الكافي والفقيه وتفسير العيّاشيّ والقميّ في قوله تعالى : حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى الآية بطرق كثيرة عن الباقر والصادق عليهما السلام : أنّ الصلوة

الوسطى هي الظهر .

أقول: هذا هو المأثور عن أئمّة أهل البيت في الرّوايات المرويّة عنهم لساناً واحداً .

نعم في بعضها أنّها الجمعة إلّا أنّ المستفاد منها أنّهم أخذوا الظهر والجمعة نوعاً واحداً لا نوعين اثنين كما رواه في الكافي وتفسير العيّاشيّ عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام واللفظ لما في الكافي، قال الله تعالى : حافظوا على الصلوات و الصلوة الوسطى ، و هي صلوة الظهر أوّل صلوة صلّاها رسول الله ، وهي وسط النهار، ووسط صلوتين بالنهار صلوة الغداة وصلوة العصر، قال : ونزلت هذه الآية ورسول الله في سفره فقنت فيها رسول الله وتركها على حالها في السفر والحضر وأضاف للمقيم ركعتين ، وإنّما وضعت الركعتان اللّتان أضافهما النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم يوم الجمعة للمقيم لمكان الخطبتين مع الإمام فمن صلّى يوم الجمعة في غير جماعة فليصلّها أربع ركعات كصلوة الظهر في سائر الأيّام، الحديث.

والرواية كما ترى تعدّ الظهر والجمعة صلوة واحدة وتحكم بأنّها هي الصلوة الوسطى ولكنّ معظم الرّوايات مقطوعة، وما كان منها مسنداً فمتنه لا يخلو عن تشويش كرواية الكافي وهي مع ذلك غير واضحة الانطباق على الآية، والله العالم .

وفي الدرّ المنثور : أخرج أحمد وابن المنيع و النسائيّ و ابن جرير والشاشيّ و الضياء من طريق الزبرقان : أنّ رهطاً من قريش مرّ بهم زيد بن ثابت و هم مجتمعون فأرسلوا إليه غلامين لهم يسألانه عن الصلوة الوسطى فقال : هي الظهر ، ثمّ انصرفا إلى اُسامة بن اُسامة بن زيد فسألاه فقال : هي الظهر ، إنّ رسول الله كان يصلّي الظهر بالهجير فلا يكون ورائه إلّا الصفّ والصفّان ، والناس في قائلتهم وتجارتهم فأنزل الله : حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وقوموا لله قانتين فقال رسول صلى الله عليه وآله وسلم : لينتهينّ رجال أو لاُحرقنّ بيوتهم .

أقول : وروي هذا السبب عن زيد بن ثابت وغيره بطرق اُخرى .

واعلم : أنّ الأقوال في تفسير الصلوة الوسطى مختلفة معظمها ناش من اختلاف روايات القوم : فقيل إنّها صلوة الصبح و رووه عن عليّ عليه السلام وبعض الصحابة ، وقيل : إنّها صلوة الظهر. ورووه عن النبيّ وعدّة من الصحابة ، وقيل : إنّها صلوة العصر ورووه

عن النبيّ و عدّة من الصحابة ، وقد روى السيوطي في الدرّ المنثور فيه بضعاً و خمسين رواية ، وقيل : إنّها صلوة المغرب ، وقيل : إنّها مخفيّة بين الصلوات كليلة القدر بين الليالي وروي فيهما روايات عن الصحابة، وقيل : إنّها صلوة العشاء وقيل : إنّها الجمعة

وفي المجمع في قوله تعالى : وقوموا لله قانتين، قال : هو الدعاء في الصلوة حال القيام، وهو المرويّ عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام .

أقول : وروي ذلك عن بعض الصحابة .

و في تفسير العيّاشيّ عن الصادق عليه السلام في الآية : إقبال الرّجل على صلوته و محافظته على وقتها حتّى لا يلهيه عنها ولا يشغله شيىء .

أقول . ولا منافاة بين الروايتين وهو ظاهر .

في الكافي عن الصادق في قوله تعالى : فإن خفتم فرجالاً أو ركباناً الآية : إذا خاف من سبع أو لصّ يكبّر ويومي إيماءاً .

وفي الفقيه عنه عليه السلام في صلوة الزحف، قال : تكبير وتهليل ثمّ تلا الآية .

وفيه عنه عليه السلام : إن كنت في أرض مخوفة فخشيت لصّاً أو سبعاً فصلّ الفريضة و أنت على دابّتك .

وفيه عن الباقر عليه السلام : الّذي يخاف اللصوص يصلّي إيماءاً على دابّته .

أقول : والروايات في هذه المعاني كثيرة .

وفي تفسير العياشي عن أبي بصير قال : سألته عن قول الله : والّذين يتوفّون منكم ويذرون أزواجاً وصيّة لأزواجهم متاعاً إلى الحول غير إخراج قال عليه السلام : هي منسوخة. قلت : وكيف كانت ؟ قال : كان الرّجل إذا مات أنفق على امرأته من صلب المال حولاً ثمّ أخرجت بلا ميراث ثمّ نسختها آية الربع والثمن ، فالمرأة ينفق عليها من نصيبها .

وفيه عن معاوية بن عمّار قال : سألته عن قول الله : والّذين يتوفّون إلخ، قال : منسوخة نسختها آية يتربّصن بأنفسهنّ أربعة أشهر و عشراً ، ونسختها آية الميراث .

وفي الكافي وتفسير العيّاشي : سئل الصادق عليه السلام عن الرّجل يطلّق امرأته يمتعها؟ قال : نعم . أما يحبّ أن يكون من المحسنين أما يحبّ أن يكون من المتقين ؟

﴿ بحث علمي ﴾

من المعلوم أنّ الإسلام ـ والّذي شرّعه هو الله عزّ اسمه ـ لم يبن شرائعه على أصل التجارب كما بنيت عليه سائر القوانين لكنّا في قضاء العقل في شرائعه ربّما احتجنا إلى التأمّل في الأحكام والقوانين و الرسوم الدائرة بين الأُمم الحاضرة والقرون الخالية ، ثمّ البحث عن السعادة الإنسانيّة ، وتطبيق النتيجة على المحصّل من مذاهبهم ومسالكهم حتّى نزن به مكانته ومكانتها ، و نميّز به روحه الحيّة الشاعرة عن أرواحها ، وهذا هو الموجب للرجوع إلى تواريخ الملل و سيرها ، و استحضار ما عند الموجودين منهم من الخصائل والمذاهب في الحيوة .

ولذلك فإنّا نحتاج في البحث عمّا يراه الإسلام ويعتقده في :

١ـ هويّة المرأة والمقائسة بينها و بين هويّة الرّجل .

٢ـ وزنها في الاجتماع حتّى يعلم مقدار تأثيرها في حيوة العالم الإنساني .

٣ـ حقوقها والأحكام الّتي شرّعت لأجلها .

٤ـ الأساس الّذي بنيت عليه الأحكام المربوطة بها .

إلى استحضار ماجرى عليه التاريخ في حيوتها قبل طلوع الإسلام وما كانت الأُمم الغير المسلمة يعاملها عليه حتّى اليوم من المتمدّنة وغيرها . والاستقصاء في ذلك وإن كان خارجاً عن طوق الكتاب ، لكنّا نذكر طرفاً منه :

﴿ حيوة المرئة في الامم الغير المتمدنة ﴾

كانت حيوة النساء في الأُمم والقبائل الوحشيّة كالأُمم القاطنين بإفريقيّة و أُستراليا والجزائر المسكونة بالأُوقيانوسيّة وإمريكا القديمة وغيرها بالنسبة إلى حيوة الرجال كحيوة الحيوانات الأهليّة من الأنعام وغيرها بالنّسبة إلى حيوة الإنسان .

فكما أنّ الإنسان لوجود قريحة الاستخدام فيه يرى لنفسه حقّاً أن يمتلك الأنعام و سائر الحيوانات الأهليّة ويتصرّف فيها كيفما شاء وفي أيّ حاجة من حوائجه شاء ، يستفيد من شعرها و وبرها ولحمها وعظمها ودمها وجلدها وحليبها وحفظها وحراستها و

سفادها ونتاجها ونمائها ، وفي حمل الأثقال، وفي الحرث، وفي الصيد ، إلى غير ذلك من الأغراض التي لا تحصى كثرة .

وليس لهؤلاء العجم من الحيوانات من مبتغيات الحيوة وآمال القلوب في المأكل والمشرب والمسكن والسفاد والراحة إلّا مارضي به الإنسان الّذي امتلكها ، ولن يرضى إلّا بما لاينافي أغراضه في تسخيرها وله فيه نفع في الحيوة . وربّما أدّى ذلك إلى تهكّمات عجيبة ومجازفات غريبة في نظر الحيوان المستخدم لو كان هو الناظر في أمر نفسه : فمن مظلوم من غير أيّ جرم كان أجرمه ، ومستغيث وليس له أيّ مغيث يغيثه ، ومن ظالم من غير مانع يمنعه . ومن سعيد من غير استحقاق كفحل الضراب يعيش في أنعم عيش وألذّه عنده ، ومن شقّي من غير استحقاق كحمار الحمل وفرس الطاحونة ،

وليس لها من حقوق الحيوة إلّا ما رآه الإنسان المالك لها حقّاً لنفسه فمن تعدّى إليها لا يؤاخذ إلّا لأنّه تعدّى إلى مالكها في ملكه ، لا إلى الحيوان في نفسه . كلّ ذلك لأنّ الإنسان يرى وجودها تبعاً لوجود نفسه وحيوتها فرعاً لحيوته ومكانتها مكانة الطفيليّ .

كذلك كانت حيوة النساء عند الرجال في هذه الأمم والقبائل حيوة تبعيّة . وكانت النساء مخلوقة عندهم «لأجل الرجال» بقول مطلق : كانت النساء تابعة الوجود والحيوة لهم من غير استقلال في حيوة ، ولا في حقّ فكان آبائهنّ ما لم ينكحن ، وبعولتهنّ بعد النكاح أولياء لهنّ على الإطلاق .

كان للرجل أن يبيع المرأة ممّن شاء وكان له أن يهبها لغيره ، وكان له أن يقرضها لمن استقرضها للفراش أو الاستيلاد أو الخدمة أو غير ذلك ، وكان له أن يسوسها حتّى بالقتل ، وكان له أن يخلّي عنها، ماتت أو عاشت ، وكان له أن يقتلها ويرتزق بلحمها كالبهيمة وخاصّة في المجاعة وفي المآدب ، وكان له ما للمرأة من المال والحقّ وخاصّة من حيث إيقاع المعاملات عن بيع وشرى وأخذ وردّ .

وكان على المرأة أن تطيع الرجل - أباها أو زوجها - في ما يأمر به طوعاً أو كرهاً. وكان عليها أن لا تستقلّ عنه في أمر يرجع إليه أو إليها . وكان عليها أن تلي أمور البيت

والأولاد وجميع مايحتاج إليه حيوة الرّجل فيه وكان عليها أن تتحمّل من الأشغال أشقّها كحمل الأثقال وعمل الطين ومايجري مجراهما ومن الحرف والصناعات أرديها و سفسافها وقد بلغ عجيب الأمر إلى حيث أنّ المرأة الحامل في بعض القبائل إذا وضعت حملها قامت من فورها إلى حوائج البيت ، ونام الرجل على فراشها أيّاماً يتمرّض ويداوي نفسه . هذه كلّيّات ماله وعليها، ولكلّ جيل من هذه الأجيال الوحشيّة خصائل وخصائص من السنن والآداب القوميّة باختلاف عاداتها الموروثة مناطق حيوتها والأجواء المحيطة بها يطّلع عليه من راجع الكتب المؤلّفة في هذه الشئون .

﴿ حيوة المرئة فى الامم المتمدنة ﴾

قبل الاسلام

نعني بهم الأمم الّتي كانت تعيش تحت الرسوم الملّيّة المحفوظة بالعادات الموروثة من غير استناد إلى كتاب أو قانون كالصين والهند ومصر القديم وإيران ونحوها .

تشترك جميع هؤلاء الأمم : في أنّ المرأة عندهم ما كانت ذات استقلال وحرّيّة ، لا في إرادتها ولا في أعمالها ، بل كانت تحت الولاية والقيمومة ، لاتنجز شيئاً من قبل نفسها ولا كان لها حقّ المداخلة في الشئون الاجتماعيّة من حكومة أو قضاء أو غيرهما .

وكان عليها : أن تشارك الرجل في جميع أعمال الحيوة من كسب وغير ذلك .

وكان عليها : أن تختصّ بأمور البيت والأولاد ، وكان عليها أن تطيع الرجل في جميع مايأمرها ويريد منها .

وكانت المرأة عند هؤلاء أرفه حالاً بالنسبة إليها في الأمم الغير المتمدّنة ، فلم تكن تقتل وتؤكل لحمها ، ولم تحرم من تملّك المال بالكلّيّة بل كانت تتملّك في الجملة من إرث أو ازدواج أو غير ذلك وإن لم تكن لها أن تتصرّف فيها بالاستقلال ، وكان للرجل أن يتّخذ زوجات متعدّدة من غير تحديد وكان لها تطليق من شاء منهنّ ، وكان للزوج أن يتزوّج بعد موت الزوجة ولا عكس غالباً ، وكانت ممنوعة عن معاشرة خارج البيت غالباً .

ولكلّ أمّة من هذه الأمم مختصّات بحسب اقتضاء المناطق والأوضاع : كماأنّ

تمايز الطبقات في إيران ربما أوجب تميزاً لنساء الطبقات العالية من المداخلة في الملك والحكومة أو نيل السلطنة و نحو ذلك أو الازدواج بالمحارم من اُمّ أو بنت أو اُخت أو غيرها.

و كما أنّه كان بالصين الازدواج بالمرأة نوعاً من اشتراء نفسها و مملوكيّتها. و كانت هي ممنوعة من الإرث و من أن تشارك الرجال حتّى أبنائها في التغذّي. و كان للرجال أن يشارك أكثر من واحد منهم في الازدواج بمرأة واحدة يشتركون في التمتّع بها و - الانتفاع من أعمالها، و يلحق الأولاد بأقوى الأزواج غالباً.

و كما أنّ النساء كانت بالهند من تبعات أزواجهنّ لا يحلّ لهنّ الازدواج بعد توفّي أزواجهنّ أبداً، بل إمّا أن يحرقن بالنار مع جسد أزواجهنّ أو يعشن مذلّلات، و هي في أيّام الحيض أنجاس خبيثات لازمة الاجتناب و كذا ثيابها و كلّ ما لا مسّتها بالبشرة.

و يمكن أن يلخّص شأنها في هذه الاُمم: أنّها كالبرزخ بين الحيوان و الإنسان يستفاد منها استفادة الإنسان المتوسّط الضعيف الّذي لا يحقّ له إلّا أن يمدّ الإنسان المتوسّط في اُمور حيوته كالولد الصغير بالنسبة إلى وليّه غير أنّها تحت الولاية و القيمومة دائماً:

﴿و هيهنا اُمم اُخرى﴾

كانت الاُمم المذكورة آنفاً اُمماً تجري معظم آدابهم و رسومهم الخاصّة على أساس اقتضاء المناطق و العادات الموروثة و نحوها من غير أن تعتمد على كتاب أو قانون ظاهراً لكن هناك اُمم اُخرى كانت تعيش تحت سيطرة القانون أو الكتاب، مثل الكلدة و الروم و اليونان.

أمّا الكلدة و الآشور فقد حكم فيهم شرع «حامورابي» تبعيّة المرأة لزوجها و سقوط استقلالها في الإرادة و العمل، حتّى أنّ الزوجة لو لم تطع زوجها في شيىء من اُمور المعاشرة أو استقلّ بشيىء فيها كان له أن يخرجها من بيته، أو يتزوّج عليها و يعامل معها بعد ذلك معاملة ملك اليمين محضاً و لو أخطأت في تدبير البيت بإسراف أو تبذير كان

له أن يرفع أمرها إلى القاضي ثمّ يغرقها في الماء بعد إثبات الجرم .

وأمّا الروم فهي أيضاً من أقدم الأمم وضعاً للقوانين المدنيّة ، وضع القانون فيها أول ماوضع في حدود سنة أربعمأة قبل الميلاد ثم أخذوا في تكميله تدريجاً ، وهو يعطي للبيت نوع استقلال في إجراء الأوامر المختصّة به ، ولربّ البيت وهو زوج المرأة وأبو أولادها نوع ربوبيّة كان يعبده لذلك أهل البيت كما كان يعبد هو من تقدّمه من آبائه السابقين عليه في تأسيس البيت ، وكان له الاختيار التامّ والمشيّة النافذة في جميع مايريده ويأمر به على أهل البيت من زوجة وأولاد حتّى القتل لو رأى أنّ الصلاح فيه ، ولا يعارضه في ذلك معارض ، وكانت النساء نساء البيت كالزوجة والبنت و الاُخت أردء حالاً من الرجال حتّى الأبناء التابعين محضاً لربّ البيت ، فإنّهنّ لم يكن أجزاء للاجتماع المدنيّ فلا تسمع لهنّ شكاية ، ولا ينفذ منهنّ معاملة ، ولا تصحّ منهنّ في الاُمور الاجتماعيّة مداخلة لكنّ الرجال أعني الإخوة و الذكور من الأولاد حتّى الأدعياء (فإنّ التبنّي وإلحاق الولد بغير أبيه كان معمولاً شائعاً عندهم وكذا في يونان وإيران والعرب) كان من الجائز أن يأذن لهم ربّ البيت في الاستقلال باُمور الحيوة مطلقاً لأنفسهم .

ولم يكن أجزاء أصيلة في البيت بل كان أهل البيت هم الرجال، وأمّا النساء فتبع .

فكانت القرابة الاجتماعيّة الرسميّة المؤثّرة في التوارث ونحوها مختصّة بمابين الرجال. وأمّا النساء فلاقرابة بينهنّ أنفسهنّ كالاُمّ مع البنت أو الاُخت مع الاُخت ، ولا بينهنّ وبين الرجال كالزوجين أو الاُمّ مع الإبن أو الاُخت مع الأخ أو البنت مع الأب ولاتوارث فيما لاقرابة رسميّة .نعم القرابة الطبيعيّة (وهي الّتي يوجبها الاتّصال في الولادة) كانت موجودة بينهم ، و ربّما يظهر أثرها في نحو الازدواج بالمحارم ، و ولاية رئيس البيت وربّه لها .

وبالجملة كانت المرأة عندهم طفيليّة الوجود تابعة الحيوة في المجتمع (المجتمع المدنيّ والبيتيّ) زمام حيوتها وإرادتها بيد ربّ البيت من أبيها إن كانت في بيت الأب أو زوجها إن كانت في بيت الزوج أو غيرهما ، يفعل بها ربّها مايشاء و يحكم فيها ما يريد ، فربّما باعها ، وربّما وهبها ، وربّما أقرضها للتمتّع ، وربّما أعطاها في حقّ يراد استيفائه

منه كدين وخراج ونحوهما ، وربّما ساسها بقتل أوضرب أوغيرهما ، وبيده تدبير مالها إن ملكت شيئاً بالازدواج أوالكسب مع إذن وليّها لابالإرث لأنّها كانت محرومةمنه ، وبيدأبيها أوواحد من سراة قومها تزويجها ، وبيد زوجها تطليقها .

وأمّا اليونان فالأمر عندهم في تكوّن البيوت وربوبيّة أربابها فيها كان قريب الوضع من وضع الروم .

فقدكان الاجتماع المدنيّ وكذاالاجتماع البيتيّ عندهم متقوّماً بالرجال ، والنساء تبع لهم ، ولذالم يكن لهااستقلال في إرادة ولافعل إلّاتحت ولاية الرجال . لكنّهم جميعاً ناقضوا أنفسهم بحسب الحقيقة في ذلك ، فإنّ قوانينهم الموضوعة كانت تحكم عليهنّ بالاستقلال ولا تحكم لهنّ إلّا بالتبع إذا وافق نفع الرجال ، فكانت المرأة عندهم تعاقب بجميع جرائمها بالاستقلال ، ولاتثاب لحسناتها ولاتراعى جانبها إلّا بالتبع وتحت ولاية الرجل .

وهذا بعينه من الشواهد الدالّة على أنّ جميع هذه القوانين ما كانت تراها جزءً ضعيفاً من المجتمع الإنسانيّ ذات شخصيّة تبعيّة ، بل كانت تقدّر أنّها كالجراثيم المضرّة مفسدة لمزاج الاجتماع مضرّة بصحّتها غير أن للمجتمع حاجة ضروريّة إليها من حيث بقاء النسل ، فيجب أن يعتنى بشأنها ، وتذاق وبال أمرها إذاجنت أوأجرمت ، ويجتلب الرجال درّها إذا أحسنت أونفعت ، ولا تترك على حيال إرادتها صوناً من شرّها كالعدوّ القويّ الّذي يُغلب فيؤخذ أسيراًمسترقّاً يعيش طول حيوته تحت القهر ، إن جاء بالسيّئة يؤاخذ بها وإن جاء بالحسنة لم يشكر لها .

وهذا الّذي سمعته : أنّ الاجتماع كان متقوّماً عندهم بالرجال هو الّذي ألزمهم أن يعتقدوا أنّ الأولاد بالحقيقة هم الذكور ، وأنّ بقاء النسل ببقائهم ، وهذا هو منشاء ظهور عمل التبنيّ والإلحاق بينهم ، فإنّ البيت الّذي ليس لربّه ولد ذكر كان محكوماً بالخراب ، والنسل مكتوباً عليه الفناء والانقراض ، فاضطرّ هؤلاء إلى اتّخاذ أبناء صوناً عن الانقراض وموت الذكر ، فدعوا غيرأبنائهم لأصلابهم أبناءاً لأنفسهم فكانوا أبناءاً رسماً يرثون ويُورثون ويترتّب عليهم آثار الأبناء الصلبيّين . وكان الرّجل منهم إذا زعم أنّه

عاقر لا يولد منه ولد عمد إلى بعض أقاربه كأخيه وابن أخيه فأورده فراش أهله لتعلّق منه فتلد ولداً يدعوه لنفسه ، ويقوم بقاء بيته .

وكان الامر في التزويج والتطليق في اليونان قريباً منهما في الروم ، وكان من الجائز عندهم تعدّد الزوجات غير أنّ الزوجة إذا زادت على الواحدة كانت واحدة منهنّ زوجة رسميّة والباقية غير رسميّة .

﴿ حال المرئة عند العرب و محيط حيوتهم ﴾

محيط نزول القرآن

وقد كانت العرب قاطنين في شبه الجزيرة وهي منطقة حارّة جدبة الأرض ، والمعظم من أمّتهم قبائل بدويّة بعيدة عن الحضارة والمدنيّة ، يعيشون بشنّ الغارات ، وهم متّصلون بإيران من جانب وبالروم من جانب وببلاد الحبشة والسودان من آخر .

ولذلك كانت العمدة من رسومهم رسوم التوحّش ، وربّما وجد خلالها شيىء من عادات الروم وإيران ، ومن عادات الهند ومصر القديم أحياناً .

كانت العرب لا ترى للمرأة استقلالاً في الحيوة ولا حرمة ولا شرافة إلّا حرمة البيت وشرافته ، وكانت لا تورّث النساء ، وكانت تجوّز تعدّد الزوجات من غير تحديد بعدد معيّن كاليهود ، وكذا في الطلاق ، وكانت تئد البنات ، ابتدء بذلك بنو تميم لوقعة كانت لهم مع النعمان بن المنذر ، أسرت فيه عدّة من بناتهم ، و القصّة معروفة فأغضبهم ذلك فابتدروا به ، ثمّ سرت السجيّة في غيرهم ، وكانت العرب تتشأّم إذا ولدت للرجل منهم بنت تعدّها عاراً لنفسه ، يتوارى من القوم من سوء ما بشّر به ، لكن يسرّه الابن مهما كثر ولو بالدعاء والإلحاق حتّى أنّهم كانوا يتبنّون الولد لزنا محصنة ارتكبوه ، وربّما نازع رجال من صناديدهم وأولي الطول منهم في ولد ادّعاه كلّ لنفسه .

وربّما لاح في بعض البيوت استقلال لنسائهم وخاصّة للبنات في أمر الازدواج فكان يراعي فيه رضى المرأة وانتخابها ، فيشبه ذلك منهم دأب الأشراف بإيران الجاري على تمايز الطبقات .

وكيف كان فمعاملتهم مع النّساء كانت معاماة مركّبة من معاملة أهل المدنيّة

من الروم وإيران كتحريم الاستقلال في الحقوق، والشركة في الأمور العامّة الاجتماعيّة كالحكم والحرب وأمر الازدواج إلّا استثنائاً، ومن معاملة أهل التوحّش والبربريّة. فلم يكن حرمانهنّ مستنداً إلى تقديس رؤساء البيوت وعبادتهم، بل من باب غلبة القويّ واستخدامه للضعيف.

وأمّا العبادة فكانوا يعبدون جميعاً (رجالاً ونساءاً) أصناماً يشبه أمرها أمر الأصنام عند الصابئين أصحاب الكواكب وأرباب الأنواع، وتتميّز أصنامهم بحسب تميّز القبائل وأهوائها المختلفة، فيعبدون الكواكب والملائكة (وهم بنات الله سبحانه بزعمهم) ويتّخذونها على صور صوّرتها لهم أوهامهم، ومن أشياء مختلفة كالحجارة والخشب، وقد بلغ هواهم في ذلك إلى مثل ما نقل عن بني حنيفة أنّهم اتّخذوا لهم صنماً من الحيس فعبدوه دهراً طويلاً ثمّ أصابتهم مجاعة فأكلوه فقيل فيهم:

أكلت حنيفة ربّها ☆ زمن التقحّم والمجاعة
لم يحذروا من ربّهم ☆ سوء العواقب والتباعة

وربّما عبدوا حجراً حتّى إذا وجدوا حجراً أحسن منه طرحوا الأوّل وأخذوا بالثّاني، وإذا لم يجدوا شيئاً جمعوا حفنة من تراب ثمّ جاؤا بغنم فحلبوه عليها ثمّ طافوا بها يعبدونها.

وقد أودعت هذا الحرمان والشقاء في نفوس النّساء ضعفاً في الفكرة يصوّر لها أوهاماً وخرافات عجيبة في الحوادث والوقائع المختلفة ضبطتها كتب السير والتّاريخ.

فهذه جمل من أحوال المرأة في المجتمع الإنسانيّ من أدواره المختلفة قبل الاسلام وزمن ظهوره، آثرنا فيها الاختصار التامّ، ويستنتج من جميع ذلك: **أولا**: أنّهم كانوا يرونها إنساناً في أفق الحيوان العجم، أو إنساناً ضعيف الإنسانيّة منحطّاً لا يؤمن شرّه وفساده لو اُطلق من قيد التبعيّة، واكتسب الحرّيّة في حيوته. والنظر الأوّل أنسب لسيرة الأمم الوحشيّة والثّاني لغيرهم. **وثانياً**: أنّهم كانوا يَرون في وزنها الاجتماعيّ أنّها خارجة من هيكل المجتمع المركّب غير داخلة فيه، وإنّما هي من شرائطه الّتي لا غناء عنها كالمسكن لاغناء عن الالتجاء إليه، أو أنّها كالأسير المسترقّ

الّذي هي من توابع المجتمع الغالب ، ينتفع من عمله ولا يؤمن كيده على اختلاف المسلكين . **وثالثاً** : أنّهم كانوا يرون حرمانها في عامّة الحقوق الّتي أمكن انتفاعها منها إلّا بمقدار يرجع انتفاعها إلى انتفاع الرجال القيّمين بأمرها . **ورابعاً** : أنّ أساس معاملتهم معها فيما عاملوا هو غلبة القويّ على الضعيف ، وبعبارة اُخرى قريحة الاستخدام . هذا في الاُمم الغير المتمدّنة ، وأمّا الاُمم المتمدّنة فيضاف عندهم إلى ذلك ما كانوا يعتقدونه في أمرها : أنّها إنسان ضعيف الخلقة لا تقدر على الاستقلال بأمرها ، ولا يؤمن شرّها ، وربّما اختلط الأمر اختلاطاً باختلاف الاُمم والأجيال .

﴿ ماذا أبدعه الاسلام في أمرها ﴾

لا زالت الدنيا بأجمعها ترى في أمر المرأة ما قصصناه عليك ، وتحبسها في سجن الذلّة والهوان حتّى صار الضعف والصغار طبيعة ثانية لها ، عليها نبتت لحمها وعظمها وعليها كانت تحيا وتموت ، وعادت ألفاظ المرأة والضعف والهوان كاللّغات المترادفة بعد ما وضعت متباينة ، لا عند الرجال فقط بل عند النساء - ومن العجب ذلك - ولا ترى اُمّة من الاُمم وحشيّها ومدنيّها إلّا وعندهم أمثال سائرة في ضعفها وهوان أمرها ، وفي لغاتهم على اختلاف أصولها وسياقاتها وألحانها أنواع من الاستعارة والكناية والتشبيه مربوطة بهذه اللّفظة (المرأة) يقرّع بها الجبان ، ويؤنّب بها الضعيف ، ويلام بها المخذول المستهان والمستذلّ المنظلم ، ويوجد من نحو قول القائل :

وما أدري وليت إخال أدري ☆ أقوم آل حصن أم نساء

مئآت وألوف من النّظم والنثر في كلّ لغة .

وهذا في نفسه كاف في أن يحصّل للباحث ما كانت تعتقده الجامعة الإنسانيّة في أمر المرأة وإن لم يكن هناك ما جمعته كتب السير والتواريخ من مذاهب الاُمم والملل في أمرها ، فإنّ الخصائل الروحيّة والجهات الوجوديّة في كلّ اُمّة تنجلي في لغتها وآدابها .

ولم يورث من السابقين ما يعتني بشأنها ويهمّ بأمرها إلّا بعض ما في التوراة وما وصّى به عيسى بن مريم عليهما السّلام من لزوم التسهيل عليها والإرفاق بها .

وأمّا الإسلام أعني الدين الحنيف النازل به القرآن فإنّه أبدع في حقّها أمراً ماكانت تعرفه الدنيا منذ قطن بها قاطنوها ، وخالفهم جميعاً في بناء بنية فطريّة عليها كانت الدنيا هدمتها من أوّل يوم وأعفت آثارها ، وألغى ما كانت تعتقده الدنيا في هويّتها اعتقاداً وما كانت تسير فيها سيرتها عملاً .

أما هويّتها : فإنّه بيّن أنّ المرأة كالرجل إنسان وأنّ كلّ إنسان ذكراً أو أُنثى فإنّه إنسان يشترك في مادّته وعنصره إنسانان ذكر وأُنثى ولافضل لأحد على أحد إلّا بالتقوى .قال تعالى : « يا أيّها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وأُنثى و جعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إنّ أكرمكم عندالله أتقاكم» الحجرات-١٣ فجعل تعالى كلّ إنسان مأخوذاً مؤلّفاً من إنسانين ذكر وأُنثى هما معاً وبنسبة واحدة مادّة كونه ووجوده ، وهو سواء كان ذكراً أو أُنثى مجموع المادّة المأخوذة منهما ، ولم يقل تعالى: مثل ماقاله القائل :

وإنّما أُمّهات الناس أوعية

ولا قال مثل ما قاله الآخر :

بنونا بنوا أبنائنا و بناتنا ☆ بنوهنّ أبناء الرجال الأباعد

بل جعل تعالى كلّاً مخلوقاً مؤلّفاً من كلّ . فعاد الكلّ أمثالاً ، ولا بيان أتمّ ولا أبلغ من هذا البيان ، ثمّ جعل الفضل في التقوى .

وقال تعالى: «إنّي لاأضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أُنثى بعضكم من بعض» آل عمران -١٩٥ فصرّح أنّ السعي غير خائب والعمل غير مضيّع عندالله ،وعلّل ذلك بقوله: بعضكم من بعض فعبّر صريحاً بما هو نتيجة قوله في الآية السابقة : إنّا خلقناكم من ذكر وأُنثى اه، وهو أنّ الرجل والمرأة جميعاً من نوع واحد من غير فرق في الأصل والسنخ .

ثم بيّن بذلك أنّ عمل كلّ واحد من هذين الصنفين غير مضيّع عندالله لايبطل في نفسه، ولايعدوه إلى غيره ، كلّ نفس بما كسبت رهينة ،لا كما كان يقوله الناس: إنّ عليهنّ سيّئاتهنّ ، وللرجال حسناتهنّ من منافع وجودهنّ ،وسيجيء لهذا الكلام مزيد توضيح .

وإذا كان لكلّ منهما ماعمل ولا كرامة إلّا بالتقوى ، ومن التقوى الأخلاق الفاضلة كالايمان بدرجاته، والعلم النافع، والعقل الرزين ،والخلق الحسن، والصبر ، والحلم فالمرأة

المؤمنة بدرجات الإيمان ، أوالمليئة علماً ، أوالرزينة عقلاً ، أو الحسنة خلقاً أكرم ذاتاً وأسمى درجة ممّن لايعادلها في ذلك من الرجال في الإسلام ، كان من كان ، فلا كرامة إلّا للتقوى والفضيلة .

وفي معنى الآية السابقة وأوضح منها قوله تعالى: «من عمل صالحاً من ذكر أو اُنثى وهو مؤمن فلنحيينّه حيوة طيّبة ولنجزينّهم أجرهم بأحسن ماكانوا يعملون » النحل ـ ٩٧ و قوله تعالى : «ومن عمل صالحاً من ذكر أو اُنثى وهو مؤمن فاُولئك يدخلون الجنّة يرزقون فيها بغير حساب » المؤمن ـ . ٤ وقوله تعالى: « ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو اُنثى وهو مؤمن فاُولئك يدخلون الجنّة ولايظلمون نقيراً » النساء ـ ١٢٤ .

وقد ذمّ الله سبحانه الاستهانة بأمر البنات بمثل قوله وهو من أبلغ الذمّ : « وإذا بشّر أحدهم بالاُنثى ظلّ وجهه مسودّاً وهو كظيم يتوارى من القوم من سوء ما بشّر به أيمسكه على هون أم يدسّه في التراب ألا ساء ما يحكمون » النحل ـ ٥٩ . و لم يكن تواريهم إلّا لعدّهم ولادتها عاراً على المولود له ، وعمدة ذلك أنّهم كانوا يتصوّرون أنّها ستكبر فتصير لعبة لغيره يتمتّع بها ، وذلك نوع غلبة من الزوج عليها في أمر مستهجن ، فيعود عاره إلى بيتها و أبيها ، و لذلك كانوا يئدون البنات وقد سمعت السبب الأوّل فيه فيمامرّ ، وقد بالغ الله سبحانه في التشديد عليه حيث قال : «وإذا الموءودة سئلت بأيّ ذنب قتلت» التكوير ـ ٩ .

وقد بقي من هذه الخرافات بقايا عند المسلمين ورثوها من أسلافهم ، ولم يغسل رينها من قلوبهم المربّون ، فتراهم يعدّون الزنا عاراً لازماً على المرأة و بيتها وإن تابت دون الزاني وإن أصرّ ، مع أنّ الإسلام قد جمع العار والقبح كلّه في المعصية ، والزاني والزانية سواء فيها .

وأما وزنها الاجتماعي : فإنّ الإسلام ساوى بينها وبين الرجل من حيث تدبير شئون الحيوة بالإرادة والعمل فإنّهما متساويان من حيث تعلّق الإرادة بما تحتاج إليه البنية الإنسانيّة في الأكل والشرب وغيرهما من لوازم البقاء، وقد قال تعالى : « بعضكم من بعض» آل عمران ـ ١٩٥ فلها أن تستقلّ بالإرادة ولها أن تستقلّ بالعمل وتمتلك نتاجهما

كما للرجل ذلك من غير فرق ، لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت .

فهما سواء فيما يراه الإسلام ويحققه القرآن والله يحق الحق بكلماته غير أنه قرر فيها خصلتين ميزها بهما الصنع الإلهي : احديهما : أنها بمنزلة الحرث في تكون النوع ونمائه فعليها يعتمد النوع في بقائه فتختص من الأحكام بمثل مايختص به الحرث ، وتمتاز بذلك عن الرجل . والثانية أن وجودها مبني على لطافة البنية ورقة الشعور ، ولذلك أيضاً تأثير في أحوالها والوظائف الاجتماعية المحولة إليها .

فهذا وزنها الاجتماعي . وبذلك يظهر وزن الرجل في المجتمع ، وإليه تنحل جميع الأحكام المشتركة بينهما ومايختص به أحدهما في الإسلام. قال تعالى : « ولاتتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن واسئلوا الله من فضله إن الله كان بكل شيىء عليماً » النساء - ٣٢ . يريد أن الأعمال التي يهديها كل من الفريقين إلى المجتمع هي الملاك لما اختص به من الفضل ، وأن من هذا - الفضل ماتعين لحقوقه بالبعض دون البعض كفضل الرجل على المرأة في سهم الإرث ، و فضل المرأة على الرجل في وضع النفقة عنها ، فلاينبغي أن يتمناه متمن ، ومنه مالم يتعين إلا بعمل العامل كائناً من كان كفضل الإيمان والعلم والعقل والتقوى وسائر الفضائل التي يستحسنها الدين، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ، واسئلوا الله من فضله . والدليل على هذا الذي ذكرنا قوله تعالى بعده : الرجال قوامون اه على ماسيجيء بيانه .

وأما الاحكام المشتركة والمختصة: فهي تشارك الرجل في جميع الأحكام العبادية والحقوق الاجتماعية فلها أن تستقل فيما يستقل به الرجل من غير فرق في إرث ولا كسب ولا معاملة ولاتعليم وتعلم ولا اقتناء حق ولادفاع عن حق وغير ذلك إلا في موارد يقتضي طباعها ذلك .

وعمدة هذه المورد : أنها لا تتولى الحكومة والقضاء ، ولا تتولى القتال بمعنى المقارعة لا مطلق الحضور والإعانة على الأمر كمداواة الجرحى مثلاً ، ولها نصف سهم الرجل في الإرث ، وعليها : الحجاب وستر مواضع الزينة ، وعليها : أن تطيع زوجها فيما يرجع إلى التمتع منها . و تدورك ما فاتها بأن نفقتها في الحيوة على الرجل : الأب

أو الزوج ، و أنّ عليه أن يحمي عنها منتهى ما يستطيعه ، وأنّ لها حقّ تربية الولد و حضانته .

وقد سهّل الله لها أنّها محمّية النفس والعرض حتّى عن سوء الذكر ، وأنّ العبادة موضوعة عنها أيّام عادتها و نفاسها ، وأنّها لازمة الإرفاق في جميع الأحوال .

والمتحصّل من جميع ذلك : أنّها لايجب عليها في جانب العلم إلّا العلم بأُصول المعارف والعلم بالفروع الدينيّة (أحكام العبادات والقوانين الجارية في الاجتماع). وأمّا في جانب العمل فأحكام الدين وطاعة الزوج فيما يتمتّع به منها ، وأمّا تنظيم الحيوة الفرديّة بعمل أو كسب بحرفة أو صناعة وكذا الورود فيما يقوم به نظام البيت وكذا المداخلة في ما يصلح المجتمع العامّ كتعلّم العلوم و اتّخاذ الصناعات والحرف المفيدة للعامّة والنافعة في الاجتماعات مع حفظ الحدود الموضوعة فيها فلايجب عليه شيىء من ذلك ، ولازمه أن يكون الورود في جميع هذه الموارد من علم أو كسب أو شغل أو تربية ونحو ذلك كلّها فضلاً لها تتفاضل به ، و فخراً لها تتفاخر به ، و قد جوّز الإسلام بل ندب إلى التفاخر بينهنّ ، مع أنّ الرجال نهوا عن التفاخر في غير حال الحرب .

والسنّة النبويّة تؤيّد ماذكرناه ، ولولا بلوغ الكلام في طوله إلى مالايسعه هذا المقام لذكرنا طرفاً من سيرة رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم مع زوجته خديجة ومع بنته سيّدة النساء فاطمة(ع) ومع نسائه ومع نساء قومه وماوصّى به في أمر النساء والمأثور من طريقة أئمّة أهل البيت ونسائهم كزينب بنت عليّ وفاطمة وسكينة بنتي الحسين وغيرهنّ على جماعتهم السلام، ووصاياهم في أمر النساء . و لعلّنا نوفّق لنقل شطر منها في الأبحاث الروائيّة المتعلّقة بآيات النساء فليرجع المراجع إليها .

وأما الاساس الّذي بنيت عليه هذا الأحكام والحقوق فهو الفطرة ، و قد علم من الكلام في وزنها الاجتماعيّ كيفيّة هذا البناء و نزيده هيهنا إيضاحاً فنقول :

لاينبغي أن يرتاب الباحث عن أحكام الاجتماع ومايتّصل بها من المباحث العلميّة أنّ الوظائف الاجتماعيّة و التكاليف الاعتباريّة المتفرّعة عليها يجب انتهائها بالأخرة إلى الطبيعة ، فخصوصيّة البنية الطبيعيّة الإنسانيّة هي الّتي هدت الإنسان إلى هذا

الاجتماع النوعيّ الّذي لايكاد يوجد النوع خالياً عنه في زمان ، و إن أمكن أن يعرض لهذا الاجتماع المستند إلى اقتضاء الطبيعة مايخرجه عن مجرى الصحّة إلى مجرى الفساد كما يمكن أن يعرض للبدن الطبيعيّ ما يخرجه عن تمامه الطبيعيّ إلى نقص الخلقة ، أو عن صحّته الطبيعيّة إلى السقم والعاهة .

فالاجتماع بجميع شئونه وجهاته سواء كان اجتماعاً فاضلاً أو اجتماعاً فاسداً ينتهي بالأخرة إلى الطبيعة وإن اختلف القسمان من حيث أنّ الاجتماع الفاسد يصادف في طريق الانتهاء مايفسده في آثاره بخلاف الاجتماع الفاضل .

فهذه حقيقة ، وقد أشار إليها تصريحاً أو تلويحاً الباحثون عن هذه المباحث وقد سبقهم إلى بيانه الكتاب الإلهيّ فبيّنه بأبدع البيان. قال تعالى : « الّذي أعطى كلّ شيء خَلْقَه ثمّ هَدى » طه - ٥٠ وقال تعالى : « والّذي خلق فسوّى والّذي قدّر فهدى » الأعلى - ٣ وقال تعالى : « ونفس وماسوّاها فألهمها فجورها وتقويها » الشمس - ٨ . إلى غير ذلك من آيات القدر .

فالأشياء ومن جملتها الإنسان إنّما تهتدي في وجودها وحيوتها إلى ماخلقت له وجهّزت بما يكفيه ويصلح له من الخلقة . والحيوة القيّمة بسعادة الإنسان هي الّتي تنطبق أعمالها على الخلقة والفطرة انطباقاً تامّاً ، وتنتهي وظائفها و تكاليفها إلى الطبيعة انتهاءاً صحيحاً . و هذا هو الّذي يشير إليه قوله تعالى : « فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله الّتي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيّم » الروم - ٣٠.

والّذي تقتضيه الفطرة في أمر الوظائف والحقوق الاجتماعيّة بين الأفراد - على أنّ الجميع إنسان ذو فطرة بشريّة - أن يساوي بينهم في الحقوق والوظائف من غير أن يحبا بعض و يضطهد آخرون بإبطال حقوقهم . لكن ليس مقتضى هذه التسوية الّتي يحكم بها العدل الاجتماعيّ أن يبذل كلّ مقام اجتماعيّ لكلّ فرد من أفراد المجتمع ، فيتقلّد الصبيّ مثلاً على صباوته والسفيه على سفاهته مايتقلّده الإنسان العاقل المجرّب ، أو يتناول الضعيف العاجز مايتناوله القويّ المقتدر من الشئون والدرجات ، فإنّ في تسوية حال الصالح وغير الصالح إفساداً لحالهما معاً .

بل الّذي يقتضيه العدل الاجتماعيّ ويفسّر به معنى التسوية: أن يعطى كلّ ذي حقّ حقّه و ينزّل منزلته، فالتساوي بين الأفراد والطبقات إنّما هو في نيل كلّ ذي حقّ خصوص حقّه من غير أن يزاحم حقّ حقّاً، أو يهمل أو يبطل حقّ بغياً أو تحكّماً ونحو ذلك. وهذا هو الّذي يشير إليه قوله تعالى: ولهنّ مثل الّذي عليهنّ بالمعروف وللرجال عليهنّ درجة الآية كما مرّ بيانه، فإنّ الآية تصرّح بالتساوي في عين تقرير الاختلاف بينهنّ وبين الرجال.

ثمّ إنّ اشتراك القبيلين أعني الرجال و النساء في أصول المواهب الوجوديّة أعني الفكر والإرادة المولّدتين للاختيار يستدعي اشتراكها مع الرجل في حرّيّة الفكر و الإرادة أعني الاختيار، فلها الاستقلال بالتصرّف في جميع شئون حيوتها الفرديّة والاجتماعيّة عدا ما منع عنه مانع. وقد أعطاها الإسلام هذا الاستقلال والحرّيّة على أتمّ الوجوه كما سمعت فيما تقدّم، فصارت بنعمة الله سبحانه مستقلّة بنفسها منفكّة الإرادة والعمل عن الرجال وولايتهم وقيمومتهم، واجدة لما لم يسمح لها به الدنيا في جميع أدوارها وخلت عنه صحائف تاريخ وجودها. قال تعالى: « لاجناح عليكم فيما فعلن في أنفسهنّ بالمعروف الآية » البقرة - ٢٣٤.

لكنّها مع وجود العوامل المشتركة المذكورة في وجودها تختلف مع الرجال من جهة أخرى، فإنّ المتوسّطة من النساء تتأخّر عن المتوسّط من الرجال في الخصوصيّات الكماليّة من بنيتها كالدماغ والقلب والشرايين والأعصاب والقامة والوزن على ما شرحه فنّ وظائف الأعضاء، واستوجب ذلك أنّ جسمها ألطف وأنعم كما أنّ جسم الرجل أخشن و أصلب، وأنّ الإحساسات اللطيفة كالحبّ ورقّة القلب والميل إلى الجمال والزينة أغلب عليها من الرجل كما أنّ التعقّل أغلب عليه من المرأة، فحيوتها حيوة إحساسيّة كما أنّ حيوة الرجل حيوة تعقّليّة.

و لذلك فرّق الإسلام بينهما في الوظائف والتكاليف العامّة الاجتماعيّة الّتي يرتبط قوامها بأحد الأمرين أعني التعقّل، والإحساس، فخصّ مثل الولاية والقضاء والقتال بالرجال لاحتياجها المبرم إلى التعقّل والحيوة التعقّليّة إنّما هي للرجل دون المرأة، و

خصّ مثل حضانة الأولاد وتربيتها وتدبير المنزل بالمرأة،وجعل نفقتها على الرجل ، وجبر ذلك له بالسهمين في الإرث (وهو في الحقيقة بمنزلة أن يقتسما الميراث نصفين ثمّ تعطي المرأة ثلث سهمها للرجل في مقابل نفقتها أى للانتفاع بنصف ما في يده فيرجع بالحقيقة إلى أنّ ثلثى المال في الدنيا للرجال ملكاً وعيناً وثلثيها للنساء انتفاعاً فالتدبير الغالب إنّما هو للرجال لغلبة تعقّلهم، والانتفاع والتمتّع الغالب للنساء لغلبة إحساسهنّ . وسنزيده إيضاحاً في الكلام على آيات الإرث إنشاءالله تعالى) ثم تمّم ذلك بتسهيلات وتخفيفات في حقّ المرأة مرّت الإشارة إليها .

فإن قلت : ماذكر من الإرفاق البالغ للمرأة في الإسلام يوجب انعطالها في العمل فإنّ ارتفاع الحاجة الضروريّة إلى لوازم الحيوة بتخديرها، وكفاية مؤنتها بإيجاب الإنفاق على الرجل يوجب إهمالها وكسلها وتثاقلها عن تحمّل مشاقّ الأعمال والأشغال فتنمو على ذلك نماءاً رديّاً وتنبت نباتاً سيّئاً غير صالح لتكامل الاجتماع ، وقد أيّدت التجربة ذلك .

قلت : وضع القوانين المصلحة لحال البشر أمر و إجراء ذلك بالسيرة الصالحة والتربية الحسنة الّتي تنبت الإنسان نباتاً حسناً أمر آخر ، والّذي أُصيب به الإسلام في مدّة سيرها الماضي هو فقد الأولياء الصالحين والقوّام المجاهدين فارتدّت بذلك أنفاس الأحكام ، وتوقّفت التربية ثمّ رجعت قهقرى . ومن أوضح ما أفاده التجارب القطعيّ : أنّ مجرّد النظر والاعتقاد لايثمر أثره مالم يثبت في النفس بالتبليغ والتربية الصالحين، والمسلمون في غير برهة يسيرة لم يستفيدوا من الأولياء المتظاهرين بولايتهم القيّمين بأمورهم تربية صالحة يجتمع فيها العلم والعمل ، فهذا معوية ،يقول على منبر الكوفة حين غلب على أمر الخلافة ماحاصله : إنّي ماكنت اُقاتلكم لتصلّوا أو تصوموا فذلك إليكم وإنّما كنت اُقاتلكم لأتأمّر عليكم وقد فعلت ، وهذا غيره من الاُمويّين والعبّاسيّين فمن دونهم . ولو لا استضاءة هذا الدين بنور الله الّذي لايطفأ والله متمّ نوره و لو كره الكافرون لقضى عليه منذ عهد قديم .

﴿ حرية المرأة في المدنية الغربية ﴾

لاشكّ أنّ الإسلام له التقدّم الباهر في إطلاقها عن قيد الأسارة ، وإعطائها الاستقلال في الإرادة والعمل ، وأنّ أمم الغرب فيما صنعوا من أمرها إنّما قلّدوا الإسلام ـ و إن أساؤوا التقليد والمحاذاة ـ فإنّ سيرة الإسلام حلقة بارزة مؤثّرة أتمّ التأثير في سلسلة السير الاجتماعيّة وهي متوسّطة متخلّلة ، ومن المحال أن يتّصل ذيل السلسلة بصدرها دونها .

و بالجملة فهؤلاء بنوا على المساواة التامّة بين الرجل والمرأة في الحقوق فيهذه الأزمنة بعد أن اجتهدوا في ذلك سنين مع ما في المرأة من التأخّر الكماليّ بالنسبة إلى الرجل كما سمعت إجماله .

و الرأى العامّ عندهم تقريباً : أنّ تاخّر المرأة في الكمال والفضيلة مستند إلى سوء التربية الّتي دامت عليها و مكثت قروناً لعلّها تعادل عمر الدنيا مع تساوي طباعها طباع الرجل .

ويتوجّه عليه: أنّ الاجتماع منذ أقدم عهود تكوّنه قضى على تأخّرها عن الرجل في الجملة، ولو كان الطباعان متساويين لظهر خلافه ولو في بعض الأحيان ولتغيّرت خلقة أعضائها الرئيسة وغيرها إلى مثل ما في الرجل .

و يؤيّد ذلك أنّ المدنيّة الغربيّة مع غاية عنايتها في تقديم المرأة ماقدرت بعد على إيجاد التساوي بينهما ، ولم يزل الإحصائات في جميع ماقدّم الإسلام فيه الرجل على ـ المرأة كالولاية والقضاء والقتال تقدّم الرجال وتؤخّر النساء ، وأمّا ما الّذي أورثته هذه التسوية في هيكل الاجتماع الحاضر فسنشرح ماتيسّر لنا منه في محلّه إن شاء الله تعالى .

﴿ بحث علمى آخر ﴾

عمل النكاح من اُصول الأعمال الاجتماعيّة ، والبشر منذ أوّل تكوّنه و تكثّره حتّى اليوم لم يخل عن هذا العمل الاجتماعيّ ، وقد عرفت أنّ هذه الأعمال لابدّ لها من أصل طبيعيّ ترجع إليه ابتدائاً أو بالآخرة .

وقد وضع الإسلام هذا العمل عند تقنينه على أساس خلقة الفحولة والأُناث إذ من البيّن أن هذا التجهيز المتقابل الموجود في الرجل والمرأة ـ وهو تجهيز دقيق يستوعب جميع بدن الذكور والأُناث ـ لم يوضع هباءاً باطلاً ، ومن البيّن عند كلّ من أجاد التأمّل أنّ طبيعة الإنسان الذكور في تجهيزها لا تريد إلّا الأُناث وكذا العكس ، وأنّ هذا ـ التّجهيز لا غاية له إلّا توليد المثل وإبقاء النوع بذلك ، فعمل النكاح يبتني على هذه الحقيقة و جميع الأحكام المتعلّقة به تدور مدارها ، ولذلك وضع التشريع على ذلك أى على البضع ، ووضع عليه أحكام العفّة والمواقعة واختصاص الزوجة بالزوج وأحكام الطلاق والعدّة والأولاد والإرث ونحو ذلك .

و أمّا القوانين الأُخر الحاضرة فقد وضعت أساس النكاح على تشريك الزوجين مساعيها في الحيوة ، فالنكاح نوع اشتراك في العيش هو أضيق دائرة من الاجتماع البلديّ ونحو ذلك ، ولذلك لا ترى القوانين الحاضرة متعرّضة لشيىء ممّا تعرّض له الإسلام من أحكام العفّة ونحو ذلك .

وهذا البناء على ما يتفرّع عليه من أنواع المشكلات والمحاذير الاجتماعيّة على ما سنبيّن إن شآء الله العزيز لا ينطبق على أساس الخلقة والفطرة أصلاً ، فإنّ غاية ما نجده في الإنسان من الداعي الطبيعيّ إلى الاجتماع و تشريك المساعي هو أنّ بنيته في سعادة حيوته تحتاج إلى أمور كثيرة وأعمال شتّى لا يمكنه وحده أن يقوم بها جميعاً إلّا بالاجتماع والتعاون فالجميع يقوم بالجميع ، والأشواق الخاصّة المتعلّق كلّ واحد منها بشغل من الأشغال و نحو من أنحاء الأعمال متفرّقة في الأفراد يحصل من مجموعها مجموع الأشغال والأعمال .

وهذا الداعي إنّما يدعو إلى الاجتماع والتعاون بين الفرد والفرد أيّاً ما كانا ، و أمّا الاجتماع الكائن من رجل و امرأة فلا دعوة من هذا الداعي بالنسبة إليه . فبناء ـ الازدواج على أساس التعاون الحيويّ انحراف عن صراط الاقتضاء الطبيعيّ للتناسل و التوالد إلى غيره ممّا لا دعوة من الطبيعة والفطرة بالنسبة إليه .

ولو كان الأمر على هذا ، أعني وضع الازدواج على أساس التعاون والاشتراك في ـ

الحيوة كان من اللازم أن لا يختصّ أمر الازدواج من الأحكام الاجتماعيّة بشيء أصلا إلّا الأحكام العامّة الموضوعة لمطلق الشركة والتعاون، وفي ذلك إبطال فضيلة العفّة رأساً وإبطال أحكام الأنساب والمواريث كما التزمته الشيوعيّة، وفي ذلك إبطال جميع الغرائز الفطريّة الّتي جهّز بها الذكور والاُناث من الإنسان، وسنزيده إيضاحاً في محلّ يناسبه إنشاءالله.

هذا إجمال الكلام في النكاح. وأمّا الطلاق فهو من مفاخر هذه الشريعة الإسلاميّة، و قد وضع جوازه على الفطرة إذ لا دليل من الفطرة يدلّ على المنع عنه، وأمّا خصوصيّات القيود المأخوذة في تشريعه فسيجيء الكلام فيها في سورة الطلاق إنشاء الله العزيز.

وقد اضطرّت الملل المعظّمة اليوم إلى إدخاله في قوانينهم المدنيّة بعد مالم يكن.

☆ ☆ ☆

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ (٢٤٣)

﴿ بيان ﴾

قوله تعالى : ألم تر إلى الّذين خرجوا من ديارهم وهم ألوفٌ حذرالموت اه ، الرؤية هيهنا بمعنى العلم ، عبّر بذلك لدعوى ظهوره بحيث يعدّ فيه العلم رؤية فهو كقوله تعالى : « ألم ترأنّ الله خلق السموات و الأرض بالحقّ » إبراهيم - ١٩ و قوله تعالى : « ألم تروا كيف خلق الله سبع سموات طباقاً » النوح - ١٥ .

وقد ذكر الزمخشريّ أنّ لفظ ألم ترجرى مجرى المثل، يؤتى به في مقام التعجيب فقولنا : ألم تر كذا و كذا معناه ألا تعجب لكذا و كذا، وحذر الموت مفعول له. ويمكن أن يكون مفعولاً مطلقاً، والتقدير يحذرون الموت حذراً .

قوله تعالى : فقال لهم الله موتوا ثمّ أحياهم اه ، الأمر تكوينيّ ولا ينا في كون موتهم واقعاً عن مجرىً طبيعيّ كماورد في الروايات : أنّ ذلك كان بالطاعون . وإنّما عبّر بالأمر، دون أن يقال : فأماتهم الله ثمّ أحياهم ليكون أدلّ على نفوذ القدرة و غلبة الأمر، فإنّ التعبير بالإنشاء في التكوينيّات أقوى و آكد من التعبير بالإخبار كما أنّ التعبير بصورة الإخبار الدالّ على الوقوع في التشريعيّات أقوى و آكد من الإنشاء ، ولا يخلو قوله تعالى : ثمّ أحياهم عن الدلالة على أنّ الله أحياهم ليعيشوا فعاشوا بعد حيوتهم ، إذ لو كان إحياؤهم لعبرة يعتبر بها غيرهم أو لإتمام حجّة أو لبيان حقيقة لذكر ذلك على ما هو دأب القرآن في بلاغته كما في قصّة أصحاب الكهف . على أنّ قوله تعالى بعد : إنّ الله لذو فضل على الناس اه يشعر بذلك أيضاً .

قوله تعالى : ولكنّ أكثر النّاس لا يشكرون اه، الإظهار في موضع الإضمار أعني تكرار لفظ الناس ثانياً لما فيه من الدلالة على انخفاض سطح أفكارهم . على أنّ

هؤلاء الّذين تفضّل الله عليهم بالإحياء طائفة خاصّة ، وليس المراد كون الأكثر منهم بعينهم غير شاكرين بل الأكثر من جميع الناس . و هذه الآية لا تخلو عن مناسبة ما مع ما بعدها من الآيات المتعرّضة لفرض القتال ، لما في الجهاد من إحياء الملّة بعد موتها .

وقد ذكر بعض المفسّرين أنّ الآية مثل ضربه الله لحال الاُمّة في تأخّرها و موتها باستخزاء الأجانب إيّاها ببسط السلطة والسيطرة عليها ، ثمّ حيوتها بنهضتها و دفاعها عن حقوقها الحيويّة واستقلالها في حكومتها على نفسها .

قال ما حاصله : أنّ الآية لو كانت مسوقة لبيان قصّة من قصص بني إسرائيل كما يدلّ عليه أكثر الروايات أو غيرهم كما في بعضها لكان من الواجب الإشارة إلى كونهم من بني إسرائيل ، و إلى النبيّ الّذي أحياهم كما هو دأب القرآن في سائر قصصه مع أنّ الآية خالية عن ذلك . على أنّ التوراة أيضاً لم تتعرّض لذلك في قصص حزقيل النبيّ على نبيّنا و آله و عليه السلام فليست الروايات إلّا من الإسرائيليّات الّتي دسّتها اليهود . مع أنّ الموت و الحيوة الدنيويّتين ليستا إلّا موتاً واحداً أو حيوةً واحدة كما يدلّ عليه قوله تعالى : « لا يذوقون فيها الموت إلّا الموتة الاُولى » الدخان ـ٥٦ و قوله تعالى: « و أحييتنا اثنتين » المؤمن ـ١١. فلا معنى لحيوتين في الدنيا هذا . فالآية مسوقة سوق المثل ، و المراد بها قوم هجم عليهم أولوا القدرة والقوّة من أعدائهم باستذلالهم و استخزائهم وبسط السلطة فيهم والتحكّم عليهم فلم يدافعوا عن استقلالهم ، وخرجوا من ديارهم وهم اُلوف لهم كثرة وعزيمة حذر الموت ، فقال لهم الله موتوا موت الخزى والجهل ، فإنّ الجهل والخمود موت كما أنّ العلم و إباء الضيم حيوة . قال تعالى: « ياأيّها الّذين آمنوا استجيبوا لله و للرسول إذا دعاكم لما يحييكم » الأنفال ـ٢٤ وقال تعالى : « أوَ مَن كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها » الأنعام ـ١٢٢ .

وبالجملة فهؤلاء يموتون بالخزى وتمكّن الأعداء منهم ويبقون أمواتاً، ثمّ أحياهم الله بإلقاء روح النهضة والدفاع عن الحقّ فيهم ، فقاموا بحقوق أنفسهم واستقلّوا في

أمرهم ، وهؤلاء الّذين أحياهم الله وإن كانوا بحسب الأشخاص غير الّذين أماتهم الله إلّا أنّ الجميع أمّة واحدة ماتت في حين وحييت في حين بعد حين ، وقد عدّ الله تعالى القوم واحداً مع اختلاف الأشخاص كقوله تعالى في بني إسرائيل : « أنجيناكم من آل فرعون» الأعراف ـ ٤٠ وقوله تعالى : « ثمَّ بعثناكم من بعد موتكم» البقرة ـ ٥٦. ولولا ما ذكرناه من كون الآية مسوقاً للتمثيل لم يستقم ارتباط الآية بما يتلوها من آيات القتال وهو ظاهر ، انتهى ما ذكره ملخّصاً .

وهذا الكلام كما ترى مبنيّ **أولا**: على إنكار المعجزات وخوارق العادات أو بعضها كإحياء الموتى وقدمرّ إثباتها. على أنَّ ظهور القرآن في إثبات خرق العادة بإحياء الموتى ونحو ذلك ممّا لا يمكن إنكاره ولو لم يسع لنا إثبات صحّته من طريق العقل .

وثانيا : على دعوى أنَّ القرآن يدلّ على امتناع أكثر من حيوة واحدة في الدنيا كما استدلّ بمثل قوله تعالى : « لا يذوقون فيها الموت إلّا الموتة الأُولى » الدخان ـ ٥٦ وقوله تعالى : « أحييتنا اثنتين » المؤمن ـ ١١ .

وفيه : أنَّ جميع الآيات الدالّة على إحياء الموتى كما في قصص إبراهيم وموسى وعيسى وعزير وأصحاب الكهف ـ بحيث لا تدفع دلالتها ـ يكفي في ردّ ما ذكره . على أنَّ الحيوة الدنيا لا تصير بتخلّل الموت حيوتين كما يستفاد أحسن الاستفادة من قصّة عزير وأصحاب الكهف ـ حيث لم يتنبّهوا بموتهم الممتدّ. و المراد بما أورده من الآيات الدلالة على نوع الحيوة .

وثالثا : على أنَّ الآية لو كانت مسوقة لبيان القصّة لتعرّضت لتعيين قومهم و تشخيص النبيّ الّذي أحياهم .

وأنت تعلم أنَّ مذاهب البلاغة مختلفة متشتّتة ، والكلام كما ربّما يجري مجرى الإطناب كذلك يجري مجرى الإيجاز ، وللآية نظائر في القرآن كقوله تعالى : « قتل أصحاب الأُخدود النار ذات الوقود إذ هم عليها قعود وهُم على ما يفعلون بالمؤمنين شهود » البروج ـ ٥ و قوله تعالى : « وممّن خلقنا أُمّة يهدون بالحقّ وبه يعدلون » الأعراف ـ ١٨٠ .

و رابعا : على أنّ الآية لو لم تحمل على التمثيل لم ترتبط بما بعدها من الآيات بحسب المعنى . وأنت تعلم أنّ نزول القرآن نجوماً يغني عن كلّ تكلّف بارد في ربط الآيات بعضها ببعض إلّا ما كان منها ظاهر الارتباط ، بيّن الاتّصال على ما هو شأن الكلام البليغ .

فالحقّ أنّ الآية كما هو ظاهرها مسوقة لبيان القصّة ، وليت شعري أىّ بلاغة في أن يلقي الله سبحانه للناس كلاماً لا يرى أكثر الناظرين فيه إلّا أنّه قصّة من قصص الماضين، وهو في الحقيقة تمثيل مبنيّ على التخييل من غير حقيقة .

مع أنّ دأب كلامه تعالى على تمييز المثَل عن غيره في جميع الأمثال الموضوعة فيه بنحو قوله : « مثلهم كمثل الّذي » البقرة ـ ١٧ وقوله : « إنّما مثل الحيوة الدنيا» يونس ـ٢٤ و قوله : « مثل الّذين حمّلوا » الجمعة ـ ٥ ، إلى غير ذلك .

﴿ بحث روائى ﴾

في الاحتجاج عن الصادق عليه‌السلام في حديث قال عليه‌السلام : أحيى الله قوماً خرجوا من أوطانهم هاربين من الطاعون ، لا يحصى عددهم ، فأماتهم الله دهراً طويلاً حتّى بليت عظامهم ، وتقطّعت أوصالهم ، وصاروا تراباً ، فبعث الله في وقت أحبّ أن يرى خلقه نبيّاً يقال له : حزقيل ، فدعاهم فاجتمعت أبدانهم ،ورجعت فيها أرواحهم ، وقاموا كهيئة يوم ماتوا ، لا يفتقدون في أعدادهم رجلاً فعاشوا بعد ذلك دهراً طويلاً .

أقول : وروى هذا المعنى الكلينيّ والعيّاشيّ بنحو أبسط، وفي آخره:وفيهم نزلت هذه الآية .

☆☆☆

وَ قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَاعْلَمُوا اَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (٢٤٤) مَنْ ذَاالَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضاً حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ اَضْعَافاً كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَ يَبْصُطُ وَ اِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (٢٤٥) اَلَمْ تَرَ اِلَى الْمَلَاءِ مِنْ بَنِي اِسْرَآئِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى اِذْ قَالُوا لِنَبِيٍّ لَهُمْ ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ اِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ اَلَّا تُقَاتِلُوا قَالُوا وَمَا لَنَا أَنْلَا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ اُخْرِجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَ اَبْنَائِنَا فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا اِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ (٢٤٦) وَ قَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ اِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا اَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَ نَحْنُ اَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ اِنَّ اللَّهَ اصْطَفَيهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (٢٤٧) وَ قَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ اِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ اَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَ بَقِيَّةٌ مِمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَى وَ آلُ هَرُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَئِكَةُ اِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَكُمْ اِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (٢٤٨) فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ اِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَاِنَّهُ مِنِّي اِلَّا مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ فَشَرِبُوا مِنْهُ اِلَّا قَلِيلاً مِنْهُمْ فَلَمَّا جَاوَزَهُ هُوَ وَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ قَالُوا لَاطَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَ جُنُودِهِ قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ اَنَّهُمْ مُلَاقُوا اللَّهِ كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِاِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ

الصَّابِرِينَ (۲٤۹) وَلَمَّا بَرَزُوا لِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالُوا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْراً وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ (۲٥۰) فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ (۲٥۱) تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ (۲٥۲)

(بيان)

الاتّصال البيّن بين الآيات أعني الارتباط الظاهر بين فرض القتال، والترغيب في القرض الحسن، والمعنى المحصّل من قصّة طالوت وداود وجالوت يعطي أنّ هذه الآيات نزلت دفعة واحدة، والمراد بيان ما للقتال من شئون الحيوة، والروح الّذي به تقدّم الأمّة في حيوتهم الدينيّة، والدنيويّة، وسعادتهم الحقيقيّة، يبيّن سبحانه فيها فرض الجهاد، ويدعو إلى الإنفاق والبذل في تجهيز المؤمنين وتهيئة العدّة والقوّة، وسمّاه إقراضاً لله لكونه في سبيله، مع ما فيه من كمال الاسترسال والإيذان بالقرب، ثمّ يقصّ قصّة طالوت وجالوت وداود ليعتبر بها هؤلاء المؤمنون المأمورون بالقتال مع أعداء الدين ويعلموا أنّ الحكومة والغلبة للإيمان والتقوى وإن قلّ حاملوهما، والخزى والفناء للنفاق و الفسق وإن كثر جمعهما، فإنّ بني إسرائيل ـ وهم أصحاب القصّة ـ كانوا أذلّاء مخزيّين ماداموا على الخمود والكسل والتواني، فلمّا قاموا لله وقاتلوا في سبيل الله و استظهروا بكلمة الحقّ و إن كان الصادق منهم في قوله القليل منهم، وتولّى أكثرهم عند إنجاز القتال أوّلاً، و بالاعتراض على طالوت ثانياً، و بالشرب من النهر ثالثاً، وبقولهم: لا طاقة لنا بجالوت وجنوده رابعاً، نصرهم الله تعالى على عدوّهم فهزموهم بإذن الله وقتل داود جالوت واستقرّ الملك فيهم، وعادت الحيوة إليهم، ورجع إليهم سؤددهم وقوّتهم، ولم يكن ذلك كلّه إلّا لكلمة أجراها الإيمان والتّقوى على

لسانهم لمّا برزوا الجالوت وجنوده ، وهي قولهم : ربّنا أفرغ علينا صبراً وانصرنا على القوم الكافرين ، فكذلك ينبغي للمؤمنين أن يسيروا بسيرة الصالحين من الماضين، فهم الأعلون إن كانوا مؤمنين .

قوله تعالى : وقاتلوا في سبيل الله الآية فرض وإيجاب للجهاد ، وقد قيّده تعالى هيهنا وسائر المواضع من كلامه بكونه في سبيل الله لئلاّ يسبق إلى الوهم ولا يستقرّ في الخيال أنّ هذه الوظيفة الدينيّة المهمّة لإيجاد السلطة الدنيويّة الجافّة ، وتوسعة المملكة الصوريّة ، كما تخيّله الباحثون اليوم في التقدّم الإسلاميّ من الاجتماعيّين وغيرهم ، بل هو لتوسعة سلطة الدين الّتي فيها صلاح الناس في دنياهم وآخرتهم .

وفي قوله تعالى : واعلموا أنّ الله سميعٌ عليم اه تحذيرٌ للمؤمنين في سيرهم هذا السير أن لا يخالفوا بالقول إذا أمر الله ورسوله بشيء ، ولا يضمروا نفاقاً كما كان ذلك من بني إسرائيل حيث تكلّموا في أمر طالوت فقالوا : أنّى يكون له الملك علينا إلخ، وحيث قالوا : لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده، وحيث فشلوا وتولّوا لمّا كتب عليهم القتال ، وحيث شربوا من النهر بعدما نهاهم طالوت عن شربه .

قوله تعالى : من ذا الّذي يقرض الله قرضاً حسناً إلى قوله أضعافاً كثيرة، القرض معروف وقد عدّ الله سبحانه ما ينفقونه في سبيله قرضاً لنفسه لما مرّ أنّه للترغيب ، ولأنّه إنفاق في سبيله ، ولأنّه ممّا سيردّ إليهم أضعافاً مضاعفة .

وقد غيّر سياق الخطاب من الأمر إلى الاستفهام فقيل بعد قوله : و قاتلوا في سبيل الله اه : مَن ذا الّذي يقرض الله قرضاً حسناً اه ولم يقل: قاتلوا في سبيل الله وأقرضوا اه لتنشط بذلك ذهن المخاطب بالخروج من حيّز الأمر الغير الخالي من كلفة التكليف إلى حيّز الدعوة والندب فتستريح بذلك وتتهيّج .

قوله تعالى : والله يقبض ويبصط وإليه ترجعون اه ، القبض الأخذ بالشيء إليك ويقابله البسط ، والبصط هو البسط قلب سينه صاداً لمجاورته حرف الإطباق و التفخيم وهو الطاء .

وإيراد صفاته الثلاث أعني : كونه قابضاً وباسطاً ومرجعاً يرجعون إليه للإشعار

بأنّ ما أنفقوه بإقراضه تعالى لا يعود باطلاً ولا يستبعد تضعيفه أضعافاً كثيرة فإنّ الله هو القابض الباسط، ينقص ما شاء، ويزيد ما شاء، وإليه يرجعون فيوفّيهم ما أقرضوه أحسن التوفية.

قوله تعالى: ألم تر إلى الملأ من بني إسرائيل إلى قوله: في سبيل الله، **الملأ** كما قيل: الجماعة من الناس على رأي واحد، سمّيت بالملأ لكونها تملأ العيون عظمة وأُبّهة.

وقولهم لنبيّهم ابعث لنا ملكاً نقاتل في سبيل الله على ما يعطيه السياق يدلّ على أنّ الملك المسمّى بجالوت كان قد تملّكهم، وسار فيهم بما افتقدوا به جميع شئون حيوتهم المستقلّة من الديار والأولاد بعد ما كان الله أنجاهم من آل فرعون، يسومونهم سوء العذاب ببعثة موسى وولايته وولاية من بعده من أوصيائه، وبلغ من اشتداد الأمر عليهم ما انتبه به الخامد من قويهم الباطنة، وعاد إلى أنفسهم العصبيّة الزائلة المضعّفة فعند ذلك سأل الملأ منهم نبيّهم أن يبعث لهم ملكاً ليرتفع به اختلاف الكلمة من بينهم وتتجمّع به قويهم المتفرّقة السّاقطة عن التأثير، ويقاتلوا تحت أمره فى سبيل الله.

قوله تعالى: قال: هل عسيتم إن كتب عليكم القتال أن لا تقاتلوا اه، كان بنوا إسرائيل سألوا نبيّهم أن يبعث لهم ملكاً يقاتلون معه في سبيل الله وليس ذلك للنبيّ بل الأمر في ذلك إلى الله سبحانه، ولذلك أرجع نبيّهم الأمر في القتال وبعث الملك إلى الله تعالى، ولم يصرّح باسمه تعظيماً لأنّ الّذي أجابهم به هو السّؤال عن مخالفتهم وكانت مرجوّة منهم ظاهرة من حالهم بوحيه تعالى فنزّه اسمه تعالى من التصريح به بل إنّما أشار إلى أنّ الأمر منه وإليه تعالى بقوله: إن كتب اه، والكتابة وهي الفرض إنّما تكون من الله تعالى.

وقد كانت المخالفة والتولّي عن القتال مرجوّاً منهم لكنّه أورده بطريق الاستفهام ليتمّ الحجّة عليهم بإنكارهم فيما سيجيبون به من قولهم: ومالنا أن لا نقاتل في سبيل الله.

قوله تعالى: قالوا: ومالنا أن لا نقاتل في سبيل الله وقد أخرجنا اه، الإخراج

من البلاد لمّا كان ملازماً للتفرقة بينهم وبين أوطانهم المألوفة ، ومنعهم عن التصرّف فيها والتمتّع بها، كنّي به عن مطلق التصرّف والتمتّع ، ولذلك نسب الإخراج إلى الأبناء أيضاً كما نسب إلى البلاد .

قوله تعالى : فلمّا كتب عليهم القتال تولّوا إلّا قليلاً منهم والله عليم بالظالمين اه تفريع على قول نبيّهم : هل عسيتم إلخ وقولهم : ومالنا أن لا نقاتل اه ،وفي قوله تعالى: والله عليم بالظالمين اه دلالة على أنّ قول نبيّهم لهم : هل عسيتم إن كتب عليكم القتال أن لا تقاتلوا اه إنّما كان لوحى من الله سبحانه : أنّهم سيتولّون عن القتال .

قوله تعالى : وقال لهم نبيّهم إنّ الله قد بعث إلى قوله : من المال في جوابه عليه السلام هذا حيث نسب بعث الملك إلى الله تنبيه بما فات منهم إذ قالوا لنبيّهم ابعث لنا ملكاً نقاتل ولم يقولوا : اسئل الله أن يبعث لنا ملكاً و يكتب لنا القتال .

و بالجملة التصريح باسم طالوت هو الّذي أوجب منهم الاعتراض على ملكه ، وذلك لوجود صفتين فيه كانتا تنافيان عندهم الملك ، وهما ما حكاهما الله تعالى من قولهم : أنّى يكون له الملك علينا و نحن أحقّ بالملك منه اه، ومن المعلوم أنّ قولهم هذا لنبيّهم. ولم يستدلّوا على كونهم أحقّ بالملك منه بشيىء يدلّ على أنّ دليله كان أمراً بيّناً لا يحتاج إلى الذكر ، وليس إلّا أنّ بيت النبوّة وبيت الملك في بني إسرائيل وهما بيتان مفتخران بموهبة النبوّة والملك كانتا غير البيت الّذي كان منه طالوت ، وبعبارة اُخرى لم يكن طالوت من بيت الملك ولا من بيت النبوّة و لذلك اعترضوا على ملكه بأنّا ـ وهم أهل بيت الملك أو الملك والنبوّة معاً ـ أحقّ بالملك منه لأنّ الله جعل الملك فينا فكيف يقبل الانتقال إلى غيرنا ، وهذا الكلام منهم من فروع قولهم بنفي البداء وعدم جواز النسخ والتغيير حيث قالوا : يد الله مغلولة غلّت أيديهم ، وقد أجاب عنه نبيّهم بقوله : إنّ الله اصطفاه عليكم فهذه إحدى الصفتين المنافيتين للملك عندهم ، و الصفة الثانية ما في قولهم : ولم يؤت سعة من المال وقد كان طالوت فقيراً ، وقد أجاب عنه نبيّهم بقوله : وزاده بسطة فى الغلم والجسم إلخ .

قوله تعالى : قال: إنّ الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم اه، الاصطفاء

والاستصفاء الاختيار وأصله الصفو ، والبسطة هي السعة والقدرة ، وهذان جوابان عن اعتراضهم .

أمّا اعتراضهم بكونهم أحقّ بالملك من طالوت لشرف بيتهم ، فجوابه : أنّ هذه مزيّة كان الله سبحانه خصّ بيتهم بها وإذا اصطفى عليهم غيرهم كان أحق بالملك منهم، وكان الشرف والتقدّم لبيته على بيوتهم ولشخصه على أشخاصهم ، فإنّما الفضل يتبع تفضيله تعالى .

وأمّا اعتراضهم بأنّه لم يؤت سعة من المال فجوابه : أنّ الملك و هو استقرار السلطة على مجتمع من الناس حيث كان الغرض الوحيد منه أن يتلائم الإرادات المتفرّقة من الناس وتجتمع تحت إرادة واحدة وتتّحد الأزمّة باتّصالها بزمام واحد فيسير بذلك كلّ فرد من أفراد المجتمع طريق كماله اللاّئق به فلا يزاحم بذلك فرد فرداً ، ولايتقدّم فرد من غير حقّ ، ولا يتأخّر فرد من غير حقّ . وبالجملة الغرض من الملك أن يدبّر صاحبه المجتمع تدبيراً يوصل كلّ فرد من أفراده إلى كماله اللاّئق به ، ويدفع كلّ ما يمانع ذلك . والّذي يلزم وجوده في نيل هذا المطلوب أمران : أحدهما : العلم بجميع مصالح حيوة النّاس ومفاسدها . و ثانيهما : القدرة الجسميّة على إجراء ما يراه من مصالح المملكة . وهما اللّذان يشير إليهما قوله تعالى : وزاده بسطة في العلم والجسم . وأمّا سعة المال فعدّه من مقوّمات الملك من الجهل .

ثمّ جمع الجميع تحت حجّة واحدة ذكرها بقوله تعالى : والله يؤتي ملكه من يشاء اه، وهو أنّ الملك لله وحده ليس لأحد فيه نصيب إلّا ما آتاه الله سبحانه منه وهو مع ذلك لله كما يفيده الإضافة في قوله تعالى: يؤتي ملكه اه ، وإذا كان كذلك فله تعالى التصرّف في ملكه كيف شاء و أراد ، ليس لأحد أن يقول: لماذا أو بماذا (أى أن يسئل عن علّة التصرّف لأنّ الله تعالى هو السبب المطلق ، ولا عن متمّم العلّيّة وأداة الفعل لأنّ الله تعالى تامّ لا يحتاج إلى متمّم) فلا ينبغي السؤال عن نقل الملك من بيت إلى بيت ، أو تقليده أحداً ليس له أسبابه الظاهرة من الجمع والمال .

والإيتاء والإفاضة الإلهيّة وإن كانت كيف شاء ولمن شاء غير أنّها مع ذلك لاتقع

جزافاً خالية عن الحكم والمصالح، فإنّ المقصود من قولنا: إنّه تعالى يفعل ما يشاء، ويؤتي الملك من يشاء ونظائر ذلك ليس أنّ الله سبحانه لا يراعي في فعله جانب المصلحة، أو أنّه يفعل فعلاً فإن اتّفق أن صادف المصلحة فقد صادف وإن لم يصادف فقد صار جزافاً ولا محذور لأنّ الملك له فله أن يفعل مايشاء هذا. فإنّ هذا ممّا يبطله الظواهر الدينيّة والبراهين العقليّة.

بل المقصود بذلك: أنّ الله سبحانه حيث ينتهي إليه كلّ خلق و أمر فالمصالح وجهات الخير مثل سائر الأشياء مخلوقة له تعالى، وإذا كان كذلك لم يكن الله سبحانه في فعله مقهوراً لمصلحة من المصالح محكوماً بحكمها، كما أنّنا في أفعالنا كذلك، فإذا فعل سبحانه فعلاً أو خلق خلقاً ولا يفعل إلّا الجميل، ولا يخلق إلّا الحسن كان فعله ذا مصلحة مرعيّاً فيه صلاح العباد غير أنّه تعالى غير محكوم ولا مقهور للمصلحة.

ومن هنا صحّ اجتماع هذا التعليل مع ماتقدّمه، أعني اجتماع قوله تعالى: والله يؤتي ملكه من يشاء اه مع قوله تعالى: إنّ الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم اه فإنّ الحجّة الأولى مشتملة على التعليل بالمصالح والأسباب والحجّة الثانية على إطلاق الملك الّذي يفعل مايشاء. ولولا أنّ إطلاق الملك وكونه تعالى يفعل مايشاء لا ينافي كون أفعاله مقارنة للمصالح والحكم لم يصحّ الجمع بين الكلامين فضلاً عن تأييد أحدهما أو تتميمه بالآخر.

وقد أوضح هذا المعنى أحسن الإيضاح تذئيل الآية بقوله تعالى: والله واسعٌ عليمٌ اه فإنّ الواسع يدلّ على عدم ممنوعيّته تعالى عن فعل وإيتاء أصلاً و العليم يدلّ على أنّ فعله تعالى فعل يقع عن علم ثابت غير مخطئ فهو سبحانه يفعل كلّ ما يشاء ولا يفعل إلّا فعلاً ذا مصلحة.

والوسعة و السعة في الأصل حال في الجسم به يقبل أشياء اُخر من حيث التمكّن كسعة الأناء لما يصبّ فيه، والصندوق لما يوضع فيه، والدار لمن يحلّ فيها ثمّ استعير للغنى ولكن لا كلّ غنى ومن كلّ جهة، بل من جهة إمكان البذل معه كأنّ المال يسع بذل ماأريد بذله، وبهذا المعنى يطلق عليه سبحانه، فهو سبحانه واسعٌ أي غنيّ لا يعجزه

بذل ما أراد بذله بل يقدر على ذلك .

قوله تعالى : وقال لهم نبيّهم إنّ آية ملكه أن يأتيكم التابوت فيه سكينة من ربّكم اه، التابوت هو الصندوق، وهو على ماقيل فعلوت من التوب بمعنى الرجوع لأنّ الإنسان يرجع إلى الصندوق رجوعاً بعد رجوع .

﴿كلام في معنى السكينة﴾

والسكينة من السكون خلاف الحركة وتستعمل في سكون القلب وهو استقرار الإنسان وعدم اضطراب باطنه في تصميم إرادته على ما هو حال الإنسان الحكيم (من الحكمة باصطلاح فنّ الأخلاق) صاحب العزيمة في أفعاله . والله سبحانه جعلها من خواصّ الإيمان في مرتبة كماله ، وعدّها من مواهبه السامية .

بيان ذلك : أنّ الإنسان بغريزته الفطريّة يصدر أفعاله عن التعقّل، وهو تنظيم مقدّمات عقليّة مشتملة على مصالح الأفعال ، وتأثيرها في سعادته في حيوته والخير المطلوب في اجتماعه ، ثمّ استنتاج ما ينبغي أن يفعله وما ينبغي أن يتركه .

وهذا العمل الفكريّ إذا جرى الإنسان على اُسلوب فطرته ولم يقصد إلّا ما ينفعه نفعاً حقيقيّاً في سعادته يجري على قرار من النفس و سكون من الفكر من غير اضطراب وتزلزل، وأمّا إذا أخلد الإنسان في حيوته إلى الأرض واتّبع الهوى اختلط عليه الأمر ،وداخل الخيال بتزييناته وتنميقاته في أفكاره وعزائمه فأورث ذلك انحرافه عن سنن الصواب تارة ، وتردّده واضطرابه في عزمه و تصميم إرادته و إقدامه على شدائد الأمور وهزاهزها اُخرى .

والمؤمن بإيمانه بالله تعالى مستند إلى سناد لا يتحرّك وركن لا ينهدم، بانياً اُموره على معارف حقّة لا تقبل الشكّ والريب، مقدماً في أعماله عن تكليف إلهيّ لا يرتاب فيها، ليس إليه من الأمر شيىء حتّى يخاف فوته ، أو يحزن لفقده، أو يضطرب في تشخيص خيره عن شرّه .

وأمّا غير المؤمن فلا وليّ له يتولّى أمره ، بل خيره وشرّه يرجعان إليه نفسه فهو

واقع في ظلمات هذه الأفكار الّتي تهجم عليه من كلّ جانب من طريق الهوى والخيال والإحساسات المشئومة . قال تعالى «والله وليّ المؤمنين » آل عمران ـ ٦٨ وقال تعالى : « ذلك بأنّ الله مولى الّذين آمنوا وأنّ الكافرين لامولى لهم » محمد ـ ١١ وقال تعالى : « الله وليّ الّذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور والّذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات » البقرة ـ ٢٥٧ وقال تعالى : « إنّا جعلنا الشياطين أولياء للّذين لايؤمنون » الأعراف ـ٢٦ وقال تعالى : « ذلكم الشيطان يخوّف أولياءه » آل عمران ـ ١٧٥ و قال تعالى : «الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء والله يعدكم مغفرة » البقرة ـ ٢٦٨ وقال تعالى : « ومن يتّخذ الشيطان وليّاً من دون الله فقد خسر خسراناً مبيناً يعدهم ويمنّيهم ومايعدهم الشيطان إلّا غروراً ـ إلى أن قال ـ وعد الله حقّاً ومن أصدق من الله قيلاً » النساء ـ ١٢١ وقال تعالى : « ألا إنّ أولياء الله لاخوف عليهم ولاهم يحزنون » يونس ـ٦٢، والآيات كما ترى تضع كلّ خوف وحزن واضطراب وغرور في جانب الكفر ، ومايقابلها من الصفات في جانب الإيمان .

وقد بيّن الأمر أوضح من ذلك بقوله تعالى : «أومن كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها » الأنعام ـ ١٢٢ . فدلّ على أنّ خبط الكافر في مشيه لكونه واقعاً في الظلمات لايبصر شيئاً ، لكن المؤمن له نور إلهيّ يبصر به طريقه ، ويدرك به خيره و شرّه ، و ذلك لأنّ الله أفاض عليه حيوة جديدة على حيوته الّتي يشاركه فيها الكافر ، و تلك الحيوة هي المستتبعة لهذا النور الّذي يستنير به ، و في معناه قوله تعالى : « ياأيّها الّذين آمنوا اتّقوا الله و آمنوا برسوله يؤتكم كفلين من رحمته و يجعل لكم نوراً تمشون به و يغفر لكم » الحديد ـ ٢٨ .

ثمّ قال تعالى : « ولا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادّون من حادّ الله ورسوله ولو كانوا آباؤهم أو أبناؤهم أو إخوانهم أو عشيرتهم . اُولئك كتب في قلوبهم الايمان وأيّدهم بروح منه » المجادلة ـ ٢٢ ٠ فأفاد أنّ هذه الحيوة إنّما هي بروح منه، وتلازم لزوم الايمان واستقراره في القلب فهؤلاء المؤمنون مؤيّدون بروح من

الله تستتبع استقرار الإيمان في قلوبهم، والحيوة الجديدة في قوالبهم، والنور المضيء قدّامهم.

وهذه الآية كما ترى قريبة الانطباق على قوله تعالى: «هوالّذي أنزل السكينة في قلوب المؤمنين ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم ولِلّه جنود السموات و الأرض وكان الله عليماً حكيماً» الفتح ـ ٤ فالسكينة في هذه الآية تنطبق على الروح في الآية السابقة وازدياد الإيمان على الإيمان في هذه على كتابة الإيمان في تلك، ويؤيّد هذا التطبيق قوله تعالى في ذيل الآية: ولله جنود السموات والأرض اه فإنّ القرآن يطلق الجند على مثل الملائكة والروح.

ويقرب من هذه الآية سياقاً قوله تعالى: «فأنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وألزمهم كلمة التقوى وكانوا أحقّ بها وأهلها» ألفتح ـ ٢٦ وكذا قوله تعالى: «فأنزل الله سكينته عليه وأيّده بجنود لم تروها» التوبة ـ ٤١.

وقد ظهر ممّا مرّ أنّه يمكن أن يستفاد من كلامه تعالى أنّ السكينة روح إلهيّ أوتستلزم روحاً إلهيّاً من أمر الله تعالى يوجب سكينة القلب واستقرار النفس وربط الجأش. ومن المعلوم أنّ ذلك لايوجب خروج الكلام عن معناه الظاهر واستعمال السكينة الّتي هي بمعنى سكون القلب وعدم اضطرابه في الروح الإلهيّ. و بهذا المعنى ينبغي أن يوجّه ما سيأتي من الروايات.

قوله تعالى: وبقيّة ممّا ترك آل موسى وآل هرون تحمله الملائكة إلخ، آل الرجل خاصّته من أهله ويدخل فيهم نفسه إذا أطلق، فآل موسى وآل هرون هم موسى وهرون وخاصّتهما من أهلهما، وقوله: تحمله الملائكة اه حال عن التابوت. وفي قوله تعالى: إنّ في ذلك لآية لكم إن كنتم مؤمنين اه كسياق صدر الآية دلالة على أنّهم سألوا نبيّهم آية على صدق ما أخبر به: إنّ الله قد بعث لكم طالوت ملكاً.

قوله تعالى: فلمّا فصل طالوت بالجنود قال إنّ الله مبتليكم بنهر إلى قوله منهم. الفصل هيهنا مفارقة المكان كما في قوله تعالى: «فلمّا فصلت العير» يونس ـ ٩٤، وربّما استعمل بمعنى القطع وهو إيجاد المفارقة بين الشيئين كما قال تعالى: «وهو خَير

الفاصلين » الأنعام -٥٧ . فالكلمة ممّا يتعدّى ولا يتعدّى .

والجند المجتمع الغليظ من كلّ شيىء وسمّي العسكر جنداً لتراكم الأشخاص فيه وغلظتهم ، وفي جمع الجند في الكلام دلالة على أنّهم كانوا من الكثرة على حدّ يعتنى به وخاصّة مع ما فيه المؤمنين من القلّة بعد جواز النهر وتفرّق الناس ، ونظير هذه النكتة موجود في قوله تعالى : فلمّا فصل طالوت بالجنود .

وفي مجموع الكلام إشارة إلى حقّ الأمر في شأن بني إسرائيل وإيفائهم بميثاق الله ، فإنّهم سألوا بعث الملك جميعاً وشدّوا الميثاق ، وقد كانوا من الكثرة بحيث لمّا تولّوا إلّا قليلاً منهم عن القتال كان ذلك القليل الباقي جنوداً ، وهذه الجنود أيضاً لم تغن عنهم شيئاً بل تخلّفوا بشرب النهر ولم يبق إلّا القليل من القليل مع شائبة فشل ونفاق بينهم من جهة المغترفين ، ومع ذلك كان النصر للّذين آمنوا وصبروا مع ما كان عليه جنود طالوت من الكثرة .

و الابتلاء الامتحان ، و النهر مجرى الماء الفائض ، و الاغتراف و الغرف رفع الشيىء وتناوله . يقال : غرف الماء غرفة واغترفه غرفة إذا رفعه ليتناوله ويشربه .

وفي استثناء قوله تعالى : إلّا من اغترف غرفة بيده عن مطلق الشرب دلالة على أنّه كان المنهيّ عنه هو الشرب على حالة خاصّة ، وقد كان الظاهر أن يقال : فمن شرب منه فليس منّي إلّا من اغترف غرفة بيده غير أنّ وضع قوله تعالى : ومن لم يطعم فإنّه منّي اه في الكلام مع تبديل الشرب بالطعم و معناه الذوق أوجب تحوّلاً في الكلام من جهة المعنى إذ لو لم تضف الجملة الثانية كان مفاد الكلام أنّ جميع الجنود كانوا من طالوت ، والشرب يوجب انقطاع جمع منه و الاغتراف يوجب الانقطاع من المنقطع أى الاتّصال ، وأمّا لو اضيفت الجملة الثانية ، أعني قوله تعالى : ومن لم يطعمه فإنّه منّي إلى الجملة الأولى كان مفاد الكلام أنّ الأمر غير مستقرّ بحسب الحقيقة بعد إلّا بحسب الظاهر فالجنود في الظاهر مع طالوت لكن لم يتحقّق بعد أنّ الّذين هم مع طالوت منهم . ثمّ النهر الّذي سيبتليهم الله به سيحقّق كلا الفريقين ويشخّصهما فيعيّن به من ليس منه وهو من شرب من النهر ، ويتعيّن به من هو منه وهو من لم يطعمه ، وإذا

كان هذا هو المفاد من الكلام لم يفد قوله في الاستثناء إلّا من اغترف غرفة بيده كون المغترفين من طالوت لأنّ ذلك إنّما كان مفاداً لو كان المذكور هناك الجملة الأُولى فقط. وأمّا مع وجود الجملتين فيتعيّن الطائفتان: أعني الّذين ليسوا منه وهم الشاربون والّذين هم منه وهم الغير الطاعمين. ومن المعلوم أنّ الإخراج من الطائفة الأولى إنّما يوجب الخروج منها الا الدخول في الثانية، ولازم ذلك أنّ الكلام يوجب وجود ثلاث طوائف: الّذين ليسوا منه، والّذين هم منه، والمغترفون، وعلى هذا فالباقون معه بعد الجواز طائفتان: الّذين هم منه، والّذين ليسوا من الخارجين، فجاز أن يختلف حالهم في الصبر والجزع والاعتماد بالله والقلق والاضطراب.

قوله تعالى: فلمّا جاوزه هو والّذين آمنوا معه إلى آخر الآية، الفئة القطعة من الناس. والتدبّر في الآيات يعطي أن يكون القائلون: لاطاقة لنا اه هم المغترفون، والمجيبون لهم هم الّذين لم يطعموه أصلاً، والظنّ بلقاء الله إمّا بمعنى اليقين به وإمّا كناية عن الخشوع.

ولم يقولوا: يمكن أن تغلب الفئة القليلة الفئة الكثيرة بإذن الله، بل قالوا: كم من فئة إلخ أخذاً بالواقع في الاحتجاج بإرائة المصداق ليكون أقنع للخصم.

قوله تعالى: ولمّا برزوا الجالوت وجنوده إلخ، البروز هو الظهور، ومنه البراز هو الظهور للحرب. و الإفراغ صبّ نحو المادّة السيّالة في القالب، والمراد إفاضة الله سبحانه الصبر عليهم على قدر ظرفيّتهم فهو استعارة بالكناية لطيفة، وكذا تثبيت الأقدام كناية عن الثبات وعدم الفرار.

قوله تعالى: فهزموهم بإذن الله إلخ، الهزم الدفع.

قوله تعالى: ولولا دفع الله النّاس بعضهم ببعض إلى آخر الآية. من المعلوم أنّ المراد بفساد الأرض فساد من على الأرض أى فساد الاجتماع الإنسانيّ ولو استتبع فساد الاجتماع فساداً في أديم الأرض فإنّما هو داخل في الغرض بالتبع لا بالذات، وهذه حقيقة من الحقايق العلميّة ينبّه بها القرآن.

بيان ذلك: أنّ سعادة هذا النوع لاتتمّ إلّا بالاجتماع والتعاون. ومن المعلوم أنّ

هذا الأمر لا يتمّ إلّا مع حصول وحدة ما في هيكل الاجتماع بها تتّحد أعضاء الاجتماع وأجزائه بعضها مع بعض بحيث يعود الجميع كالفرد الواحد يفعل وينفعل عن نفس واحدة وبدن واحد ، و الوحدة الاجتماعيّة و مركبها الّذي هو اجتماع أفراد النوع حالهما شبيه حال الوحدة الاجتماعيّة الّتي في الكون ومركبها الّذي هو اجتماع أجزاء هذا العالم المشهود ، ومن المعلوم أنّ وحدة هذا النظام أعني نظام التكوين إنّما هي نتيجة التأثير والتأثّر الموجودين بين أجزاء العالم فلولا المغالبة بين الأسباب التكوينيّة وغلبة بعضها على بعض واندفاع بعضها الآخر عنه ومغلوبيّتها له لم يرتبط أجزاء النظام بعضها ببعض بل بقي كلّ على فعليّته الّتي هي له ، وعند ذلك بطل الحركات فبطل عالم الوجود .

كذلك نظام الاجتماع الإنسانيّ لو لم يقم على أساس التأثير والتأثّر ، والدفع والغلبة لم يرتبط أجزاء النظام بعضها ببعض ، ولم يتحقّق حينئذ نظام و بطلت سعادة النوع ، فإنّا لو فرضنا ارتفاع الدفع بهذا المعنى ، وهو الغلبة وتحميل الإرادة من البين كان كلّ فرد من أفراد الاجتماع فعل فعلاً ينافي منافع الآخر (سواء منافعه المشروعة أو غيرها) لم يكن للآخر إرجاعه إلى ما يوافق منافعه ويلائمها وهكذا ، وبذلك تنقطع الوحدة من بين الأجزاء وبطل الاجتماع . وهذا البحث هو الّذي بحثنا عنه فيما مرّ : أنّ الأصل الأوّل الفطريّ للإنسان المكوّن للاجتماع هو الاستخدام . وأمّا التعاون والمدنيّة فمتفرّع عليه وأصل ثانويّ ، وقد مرّ تفصيل الكلام في تفسير قوله تعالى : « كان الناس أُمّة واحدة » البقرة - ٢١٣ .

وفي الحقيقة معنى الدفع والغلبة معنى عامّ سار في جميع شئون الاجتماع الإنسانيّ ، وحقيقته حمل الغير بأيّ وجه أمكن على ما يريده الإنسان ، ودفعه عمّا يزاحمه ويمانعه عليه . وهذا معنى عامّ موجود في الحرب والسلم معاً ، وفي الشدّة والرخاء ، والراحة والعناء جميعاً ، وبين جميع الأفراد في جميع شعوب الاجتماع ، نعم إنّما يتنبّه الإنسان به عند ظهور المخالفة ومزاحمة بعض الأفراد بعضهم في حقوق الحيوة أو في الشهوات و الميول ونحوها ، فيشرع الإنسان في دفع الإنسان المزاحم الممانع عن حقّه أو عن مشتهاه . ومعلوم أنّ هذا على مراتب ضعيفة وشديدة ، والقتال والحرب إحدى مراتبه .

وأنت تعلم أنّ هذه الحقيقة أعني كون الدفع والغلبة من الأصول الفطريّة عند الإنسان أصل فطريّ أعمّ من أن يكون هذا الدفع دفعاً بالعدل عن حقّ مشروع أو بغير ذلك، إذ لو لم يكن في فطرة الإنسان أصلٌ مسلّمٌ على هذه الوتيرة لم يتحقّق منه، لا دفاع مشروع على الحقّ ولا غيره، فإنّ أعمال الإنسان تستند إلى فطرته كما مرّ بيانه سابقاً فلولا اشتراك الفطرة بين المؤمن والكافر لم يمكن أن يختصّ المؤمن بفطرة يبني عليها أعماله.

وهذا الأصل الفطريّ ينتفع به الإنسان في إيجاد أصل الاجتماع على ما مرّ من البيان، ثمّ ينتفع به في تحميل إرادته على غيره و تمالك ما بيده تغلّباً و بغياً، و ينتفع به في دفعه واسترداد ما تملّكه تغلّباً و بغياً، و ينتفع به في إحياء الحقّ بعد موته جهلاً بين الناس وتحميل سعادتهم عليهم. فهو أصل فطريّ ينتفع به الإنسان أكثر ممّا يستضرّ به.

وهذا الّذي ذكرناه « لعلّه » هو المراد بقوله تعالى: ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض اه، ويؤيّد ذلك تذييله بقوله تعالى: « ولكنّ الله ذو فضل على العالمين اه.

وقد ذكر بعض المفسّرين أنّ المراد بالدفع في الآية دفع الله الكافرين بالمؤمنين كما أنّ المورد أيضاً كذلك، وربّما أيّده أيضاً قوله تعالى: « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدّمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله » الحجّ ـ ٤٠

وفيه: أنّه في نفسه معنى صحيح لكنّ ظاهر الآية أنّ المراد بصلاح الأرض مطلق الصلاح الدائم المبقي للاجتماع دون الصلاح الخاصّ الموجود في أحيان يسيرة كقصّة طالوت وقصص اُخرى يسيرة معدودة.

وربّما ذكر آخرون: أنّ المراد بها دفع الله العذاب والهلاك عن الفاجر بسبب البرّ، وقد وردت فيه من طرق العامّة والخاصّة روايات كما في المجمع والدرّ المنثور عن جابر، قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم: إنّ الله يصلح بصلاح الرجل المسلم ولده وولد ولده وأهل دويرته ودويرات حوله، ولا يزالون في حفظ الله مادام فيهم، وفي الكافي

وتفسير العيّاشيّ عن الصادق عليه السلام ،قال : إنّ الله ليدفع بمن يصلّي من شيعتنا عمّن لا يصلّي من شيعتنا ولو اجتمعوا على ترك الصّلوة لهلكوا ، وإنّ الله ليدفع بمن يزكّي من شيعتنا عمّن لا يزكّي ولو اجتمعوا على ترك الزكوة لهلكوا ، وإنّ الله ليدفع بمن يحجّ من شيعتنا عمّن لا يحجّ ولو اجتمعوا على ترك الحجّ لهلكوا الحديث ، و مثلهما غيرهما .

وفيه : أنّ عدم انطباق الآيتين على معنى الحديثين ممّا لا يخفى إلّا أن تنطبق عليهما من جهة أنّ موردهما أيضاً من مصاديق دفع الناس .

وربّما ذكر بعضهم : أنّ المراد دفع الله الظالمين بالظالمين ، وهو كما ترى .

قوله تعالى : تلك آيات الله إلخ كالخاتمة يختتم بها الكلام والقصّة غير أنّ آخر الآية : وإنّك لمن المرسلين اه لا يخلو عن ارتباط بالآية التالية .

﴿ بحث روائي ﴾

في الدرّ المنثور : أخرج عبدالرزّاق وابن جرير عن زيد بن أسلم ، قال : لمّا نزلت مَن ذا الّذي يقرض الله قرضاً حسناً الآية جاء أبو الدحداح إلى النبيّ صلى الله عليه وسلم فقال : يا نبيّ الله ألا أرى ربّنا يستقرضنا ممّا أعطانا لأنفسنا وإنّ لي أرضين: إحديهما بالعالية والأُخرى بالسافلة ، وإنّي قد جعلت خيرهما صدقة ، وكان النبيّ صلى الله عليه وسلم يقول : كم من عذق مدلّل لأبي الدحداح في الجنّة ؟

أقول : والرواية مرويّة بطرق كثيرة .

وفي المعاني عن الصادق عليه السلام : لمّا نزلت هذه الآية:من جاء بالحسنة فله خير منها قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : اللّهمّ زدني فأنزل الله : من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ، قال رسول الله صلى الله عليه وآله اللّهمّ زدني فأنزل الله مَن ذا الّذي يقرض الله قرضاً حسناً فيضاعفه له أضعافاً كثيرة ، فعلم رسول الله أنّ الكثير من الله لا يحصى وليس له منتهى .

اقول : وروى الطبرسيّ في المجمع والعيّاشيّ في تفسيره نظيره وروي قريب منه من طرق أهل السنّة أيضاً . قوله عليه السلام : فعلم رسول الله اه يؤمي إليه آخر الآية : والله يقبض ويبصط اه إذ لا حدّ يحدّ عطائه تعالى ، وقد قال : « وما كان عطاء ربّك محظوراً » الإسراء ــ ٢٠ .

و في تفسير العيّاشي عن أبي الحسن عليه السلام في الآية، قال: هي صلة الإمام.

أقول: وروى مثله في الكافي عن الصادق عليه السلام وهو من باب عدّ المصداق.

وفي المجمع في قوله تعالى: إذ قالوا: لنبيّ لهم الآية هو اُشموئيل، وهو بالعربيّة إسمعيل.

أقول: وهو مرويّ من أهل السنّة أيضاً: وشموئيل هو الّذي يوجد في العهدين بلفظ صموئيل.

و في تفسير القمّي عن أبيه عن النضر بن سويد عن يحيى الحلبيّ عن هرون بن خارجة عن أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام: أنّ بني إسرائيل بعد موت موسى عملوا بالمعاصي، وغيّروا دين الله، وعتوا عن أمر ربّهم، وكان فيهم نبيّ يأمرهم وينهيهم فلم يطيعوه. وروي أنّه أرميا النبيّ على نبيّنا وآله وعليه السلام فسلّط الله عليهم جالوت وهو من القبط، فأذلّهم وقتل رجالهم وأخرجهم من ديارهم وأموالهم، واستعبد نسائهم، ففزعوا إلى نبيّهم، وقالوا: سل الله أن يبعث لنا ملكاً نقاتل في سبيل الله وكانت النبوّة في بني إسرائيل في بيت، والملك والسلطان في بيت آخر، ولم يجمع الله النبوّة والملك في بيت واحد، فمن أجل ذلك قالوا لنبيّ لهم ابعث لنا ملكاً نقاتل في سبيل الله، فقال لهم نبيّهم: هل عسيتم إن كتب عليكم القتال أن لا تقاتلوا؟ فقالوا: ومالنا أن لا نقاتل في سبيل الله وقد أخرجنا من ديارنا و أبنائنا، فكان كما قال الله: فلمّا كتب عليهم القتال تولّوا إلّا قليلاً منهم والله عليمٌ بالظالمين فقال لهم نبيّهم: إنّ الله قد بعث لكم طالوت ملكاً، فغضبوا من ذلك وقالوا: أنّى يكون له الملك علينا؟ ونحن أحقّ بالملك منه ولم يؤت سعة من المال وكانت النبوّة في بيت لاوي، و الملك في بيت يوسف، وكان طالوت من ولد ابنيامين أخي يوسف لأمّه وأبيه، ولم يكن من بيت النبوّة ولا من بيت المملكة، فقال لهم نبيّهم: إنّ الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم والله يؤتي ملكه من يشاء والله واسعٌ عليم، وكان أعظمهم جسماً وكان قويّاً وكان أعلمهم، إلّا أنّه كان فقيراً فعابوه بالفقر، فقالوا لم يوءت سعة من المال، فقال لهم نبيّهم: إنّ آية ملكه أن يأتيكم التابوت فيه سكينة من ربّكم وبقيّة ممّا ترك آل موسى وآل هرون تحمله الملائكة، وكان التابوت

الّذي أنزل الله على موسى فوضعته فيه أُمّه وألقته في اليمّ فكان في بني إسرائيل يتبرّكون به ، فلمّا حضر موسى الوفات وضع فيه الألواح و دِرْعَهُ وماكان عنده من آيات النبوّة ، وأودعه عند يوشع وصيّه ، ولم يزل التابوت بينهم حتّى استخفّوا به ، وكان الصبيان يلعبون به في الطرقات ، فلم يزل بنوا إسرائيل في عزّ وشرف مادام التابوت عندهم ، فلمّا عملوا بالمعاصي واستخفّوا بالتابوت رفعه الله عنهم ، فلمّا سألوا النبيّ بعث الله عليهم طالوت ملكاً فقاتل معهم فردّ الله عليهم التابوت كما قال : إنّ آية ملكه أن يأتيكم التابوت فيه سكينةٌ من ربّكم وبقيّة ممّا ترك آل موسى و آل هرون تحمله الملائكة ، قال : البقيّة ذرّيّة الأنبياء .

أقول : قوله : وروي أنّه أرميا النبيّ اه رواية معترضة في رواية . قوله عليه السلام : فكان كما قال الله الخ أي تولّى الكثيرون ولم يبق على تسليم حكم القتال إلّا قليل منهم ، وفي بعض الأخبار أنّ هذا القليل كانوا ستّين ألفاً، روى ذلك القمّيّ في تفسيره عن أبيه عن الحسين بن خالد عن الرضا عليه السلام ، ورواه العيّاشيّ عن الباقر عليه السلام .وقوله : وكانت النبوّة في بيت لاوي، والملك في بيت يوسف اه، وقد قيل : إنّ الملك كان في بيت يهوذا وقد اعترض عليه أن لم يكن بينهم ملك قبل طالوت وداود وسليمان حتّى يكون في بيت يهوذا ، وهذا يؤيّد ماورد في أحاديث أئمّة أهل البيت أنّ الملك في بيت يوسف فإنّ كون يوسف ملكاً ممّا لا ينكر .

وقوله : قال: والبقيّة ذرّيّة الأنبياء اه وهم من الراوي، وإنّما فسّر عليه السلام بقوله : ذرّيّة الأنبياء قوله : آل موسى و آل عمران اه ، ويؤيّد ما ذكرناه ما في تفسير العيّاشيّ عن الصادق عليه السلام : أنّه سئل عن قول الله: و بقيّة ممّا ترك آل موسى و آل هرون تحمله الملائكة فقال : ذرّيّة الأنبياء .

وفي الكافي عن محمّد بن يحيى عن محمّد بن احمد عن محمّد بن خالد، والحسين بن سعيد عن النصر بن سويد عن يحيى الحلبيّ عن هرون بن خارجة عن أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام في حديث: وقال الله : إنّ الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس منّي ومن لم يطعمه فإنّه منّي فشربوا منه إلّا ثلثمأة و ثلثة عشر رجلاً ، منهم من اغترف، ومنهم من لم يشرب .

فلمّا برزوا لجالوت قال الّذين اغترفوا : لاطاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده ، وقال الّذين لم يغترفوا : كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله والله مع الصابرين .

أقول : وأمّا كون الباقين مع طالوت ثلثمأة وثلثة عشر رجلاً بعدد أهل بدر فقد كثر فيه الروايات من طرق الخاصّة والعامّة ، وأمّا كون القائلين : لا طاقة لنا اه هم المغترفين ، وكون القائلين كم من فئة إلخ هم الّذين لم يشربوا أصلاً فيمكن استفادته من نحو الاستثناء في الآية على مابيّناه في بيان معنى الاستثناء .

وفي الكافي بإسناده عن أحمد بن محمّد عن الحسين بن سعيد عن فضالة بن أيّوب عن يحيى الحلبيّ عن عبد الله بن سليمان عن أبي جعفر عليه السلام في قوله تعالى: إنّ آية ملكه إلى قوله تحمله الملائكة قال : كانت تحمله في صورة البقرة .

واعلم أنّ الوجه في ذكر سند هذا الحديث مع أنّه ليس من دأب الكتاب ذلك لأنّ إسقاط الأسانيد فيه إنّما هو لمكان موافقة القرآن و معه لاحاجة إلى ذكر سند الحديث ، أمّا فيما لايطّرد فيه الموافقة ولايتأتّى التطبيق فلابدّ من ذكر الإسناد، ونحن مع ذلك نختار للإيراد روايات صحيحة الإسناد أو مؤيّدة بالقرائن .

وفي تفسير العيّاشي عن محمّد الحلبيّ عن الصادق عليه السلام قال : كان داود وإخوة له أربعة ، ومعهم أبوهم شيخٌ كبيرٌ ، وتخلّف داود في غنم لأبيه ، ففصل طالوت بالجنود فدعاه أبو داود وهو أصغرهم ، فقال : يا بنيّ اذهب إلى إخوتك بهذا الّذي صنعناه لهم يتقوّوا به على عدوّهم وكان رجلاً قصيراً أرزق قليل الشعر طاهر القلب ، فخرج وقد تقارب القوم بعضهم من بعض فذكر عن أبي بصير، قال سمعته يقول : فمرّ داود على حجر فقال الحجر : يا داود خذني واقتل بي جالوت فإنّي إنّما خلقت لقتله ، فأخذه فوضعه في مخلاته الّتي تكون فيها حجارته الّتي يرمي بها عن غنمه بمقذافه ، فلمّا دخل العسكر سمعهم يتعظّمون أمر جالوت ، فقال لهم داود ماتعظّمون من أمره فوالله لئن عاينته لأقتلنّه فحدّثوا بخبره حتّى أدخل على طالوت، فقال يافتى وماعندك من القوّة ؟ وماجرّبت من نفسك؟ قال : كان الأسد يعدو على الشاة من غنمي فأُدركه فآخذ برأسه فأفكّ لحييه منها فآخذها من فيه قال : فقال : ادع لي بدرع سابغة فأُتي بدرع فقذفها في عنقه فتملّأ منها حتّى راع

طالوت ومن حضره من بني إسرائيل ، فقال طالوت : والله لعسى الله أن يقتله به، قال : فلمّا أن أصبحوا ورجعوا إلى طالوت والتقى الناس قال داود : أروني جالوت فلمّا رآه أخذ الحجر فجعله في مقذافه فرماه فصكّ به بين عينيه فدمّغه ونكس عن دابّته ، وقال الناس: قتل داود جالوت ، وملّكه الناس حتّى لم يكن يسمع لطالوت ذكر ، واجتمعت بنو إسرائيل على داود ، وأنزل الله عليه الزبور ، وعلّمه صنعة الحديد فليّنه له ، وأمر الجبال والطير يسبّحن معه ، قال : ولم يعط أحد مثل صوته ، فأقام داود في بني إسرائيل مستخفياً ، وأعطي قوّة في عبادته .

أقول : المقذاف المقلاع الّذي يكون للرعاة يرمون به الأحجار ، وقد اتّفقت ألسنة الأخبار من طرق الفريقين أنّ داود قتل جالوت بالحجر .

في المجمع ، قال : إنّ السكينة الّتي كانت فيه ريح هفّافة من الجنّة لها وجه كوجه الإنسان عن عليّ عليه السلام .

أقول : وروي هذا المعنى في الدرّ المنثور عن سفيان بن عيينة وابن جرير من طريق سلمة بن كهيل عن عليّ عليه السلام وكذا عن عبد الرزّاق وأبي عبيد وعبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم والحاكم ، وصحّحه وابن عساكر والبيهقيّ في الدلائل من طريق أبي الأحوص عن عليّ عليه السلام مثله .

وفي تفسير القميّ عن أبيه عن عليّ بن الحسين بن خالد عن الرضا عليه السلام : السكينة ريح من الجنّة لها وجه كوجه الإنسان .

أقول : وروى هذا المعنى أيضاً الصدوق في المعاني والعيّاشيّ في تفسيره عن الرضا عليه السلام ، وهذه الأخبار الواردة في معنى السكينة وإن كانت آحاداً إلّا أنّها قابلة التوجيه والتقريب إلى معنى الآية ، فإنّ المراد بها على تقدير صحّتها : أنّ السكينة مرتبة من مراتب النفس في الكمال توجب سكون النفس وطمأنينتها إلى أمر الله ، وأمثال هذه التعبيرات المشتملة على التمثيل كثيرة في كلام الأئمّة ، فينطبق حينئذ على روح الإيمان ، وقد عرفت في البيان السابق أنّ السكينة منطبقة على روح الإيمان ، وسيجيء شطر من الكلام على روح الإيمان في قوله تعالى : «ونفخت فيه من روحي» الحجر -

٢٩ ، وعلى هذا المعنى ينبغي أن يحمل ما في المعاني عن أبي الحسن عليه السلام في السكينة ، قال عليه السلام : روح الله يتكلّم ، كانوا إذا اختلفوا في شيء كلّمهم وأخبرهم ، الحديث فإنّما هو روح الإيمان يهدي المؤمن إلى الحقّ المختلف فيه .

(بحث علمى و اجتماعى)

ذكر علماء الطبيعة أنّ التجارب العلميّ ينتج أن هذه الموجودات الطبيعيّة المجبولة على حفظ وجودها وبقائها ، والفعّالة بقواها المقتضية لما يناسبها من الأفعال ينازع بعضها البعض في البقاء ، وحيث كانت هذه المنازعة من جهة بسط التأثير في الغير والتأثّر المتقابل من الغير وبالعكس كانت الغلبة للأقوى منهما والأكمل وجوداً ، ويستنتج من ذلك أنّ الطبيعة لا تزال تنتخب من بين الأفراد من نوع أو نوعين أكملها وأمثلها فيتوحّد للبقاء ، ويفنى سائر الأفراد وينقرض تدريجاً ، فهناك قاعدتان طبيعيّتان : إحديهما : تنازع البقاء ، والثانية : الانتخاب الطبيعيّ وبقاء الأمثل .

وحيث كان الاجتماع متّكئاً في وجوده على الطبيعة جرى فيه أيضاً نظير القانونين : أعني : قانونى تنازع البقاء ، والانتخاب وبقاء الأمثل .

فالاجتماع الكامل وهو الاجتماع المبنيّ على أساس الاتّحاد الكامل المحكم المرعيّ فيه حقوق الأفراد : الفرديّة والاجتماعيّة أحقّ بالبقاء ، وغيره أحقّ بالفناء والانقراض ، و التجارب قاض ببقاء الأمم الحيّة المراقبة لوظائفها الاجتماعيّة المحافظة على سلوك صراطها الاجتماعيّ ، وانقراض الأمم بتفرّق القلوب ، وفشوّ النفاق وشيوع الظلم والفساد وإتراف الكبراء وانهدام بنيان الجدّ فيهم ، والاجتماع يحاكي في ذلك الطبيعة كما ذكر . فالبحث في الآثار الأرضيّة يوصلنا إلى وجود أنواع من الحيوان في العهود الأوّليّة الأرضيّة هي اليوم من الحيوانات المنقرضة الأنواع كالحيوان المسمّى برونتوساروس أو التي لم يبق من أنواعها إلّا أنموذجات يسيرة كالتمساح والضفدع ولم يعمل في إفنائها وانقراضها إلّا تنازع البقاء ، والانتخاب الطبيعيّ وبقاء الأمثل ، وكذلك الأنواع الموجودة اليوم لا تزال تتغيّر تحت عوامل التنازع والانتخاب ، ولا يصلح منها للبقاء إلّا الأمثل

والأقوى وجوداً ثمّ يجرّه حكم الوراثة إلى استمرار الوجود وبقاء النوع ، وعلى هذه الوتيرة كانت الأنواع والتراكيب الموجودة في أصل تكوّنها فإنّما هي أجزاء المادّة المنبثّة في الجوّ حدثت بتراكمها وتجمّعها الكرات والأنواع الحادثة فيها ، فما كان منها صالحاً للبقاء بقي ثمّ توارث الوجود ، وماكان منها غير صالح لذلك لمنازعة ما هو أقوى منه معه فسد وانقرض ، فهذا ماذكره علماء الطبيعة والاجتماع ...

وقد ناقضه المتأخّرون بكثير من الأنواع الضعيفة الوجود الباقية بين الأنواع حتّى اليوم ، وبكثير من أصناف الأنواع النباتيّة والحيوانيّة ، فإنّ وقوع التربية بتأهيل كثير من أنواع النبات والحيوان وإخراجها من البرّيّة والوحشيّة ، وسيرها بالتربية إلى جودة الجنس وكمال النوع مع بقاء البرّيّ والوحشيّ منها على الرداءة ، وسيرهما إلى الضعف يوماً فيوما ، واستقرار التوارث فيها على تلك الصفة ، كلّ ذلك يقضي بعدم اطّراد القاعدتين أعني تنازع البقاء والانتخاب الطبيعيّ .

ولذلك علّل بعضهم هذه الصفة الموجودة بين الطبيعيّات بفرضيّة أُخرى ، وهي تبعيّة المحيط فالمحيط الموجود وهو مجموع العوامل الطبيعيّة تحت شرائط خاصّة زمانيّة ومكانيّة يستدعي تبعيّة الموجود في جهات وجوده له ، وكذلك الطبيعة الموجودة في الفرد توجب تطبيق وجوده بالخصوصيّات الموجودة في محيط حيوته ، ولذلك كانت لكلّ نوع من الأنواع الّتي تعيش في البرّ أو البحر أو في مختلف المناطق الأرضيّة القطبيّة أوالإستوائيّة وغيرذلك من الأعضاء والأدوات والقوى مايناسب منطقة حيوته وعيشته ، فمحيط الحيوة هوالّذي يوجب البقاء عند انطباق وجود الموجود بمقتضياته والزوال والفناء عند عدم انطباقه بمقتضياته ، فالقاعدتان ينبغي أن تنتزعا من هذا القانون أعني : أنّ الأصل في قانوني تنازع البقاء والانتخاب الطبيعي هو تبعيّة المحيط ، ففيما لا اطّراد للقاعدتين لا محيط مؤثّر يوجب التأثير . ولكن لقاعدة تبعيّة المحيط من النقض في اطّرادها نظير ما للقاعدتين ، وقد فصّلوها في مظانّها .

ولو كان تبعيّة المحيط تامّة في تأثيرها ومطّردة في حكمها كان من الواجب أن لا يوجد نوع أو فرد غير تابع ، ولا أن يتغيّر محيط في نفسه كما أنّ القاعدتين لو كانتا

تامّتين مطّردتين في حكمهما وجب أن لا يبقى شيىء من الموجودات الضعيفة الوجود مع القويّة منها ولا أن يجري حكم التوارث في الأصناف الرديّة من النبات والحيوان.

فالحقّ كما ربّما اعترف به الأبحاث العلميّة أنّ هذه القواعد على ما فيها من الصحّة في الجملة غير مطّردة.

والنظر الفلسفيّ الكلّيّ في هذا الباب: أنّ أمر حدوث الحوادث المادّيّة سواء كان من حيث أصل وجودها أو التبدّلات والتغيّرات الحادثة في أطراف وجودها يدور مدار قانون العلّيّة والمعلوليّة، فكلّ موجود من الموجودات المادّيّة بما لها من الصورة الفعّالة لنفع وجوده يوجّه أثره إلى غيره ليوجد فيه صورة تناسب صورة نفسه، وهذه حقيقة لا محيص عن الاعتراف بها عند التأمّل في حال الموجودات بعضها مع بعض، و يستوجب ذلك أن ينقص كلّ من كلّ لنفع وجود نفسه فيضمّ ما نقصه إلى وجود نفسه بنحو، ولازم ذلك أن يكون كلّ موجود فعّالاً لإبقاء وجوده وحيوته، وعلى هذا صحّ أن يقال: إنّ بين الموجودات تنازعاً في البقاء، وكذلك لازم التأثير العلّي أن يتصرّف الأقوى في الأضعف بإفنائه لنفع نفسه أو بتغييره بنحو ينتفع به لنفسه. وبذلك يمكن أن يوجّه القانونان أعني: الانتخاب الطبيعيّ وتبعيّة المحيط، فإنّ النوع لمّا كان تحت تأثير العوامل المضادّة فإنّما يمكنه أن يقاومها إذا كان قويّ الوجود قادراً على الدفاع عن نفسه. وكذلك الحال في أفراد نوع واحد، إنّما يصلح للبقاء منها ماقوي وجوده قبال المنافيات والأضداد الّتي تتوجّه إليه، وهذا هو الانتخاب الطبيعيّ وبقاء الأمثل، و كذا إذا اجتمعت عدّة كثيرة من العوامل ثمّ اتّحدت أكثرها أو تقاربت من حيث العمل فلابدّ أن يتأثّر منها الموجود الّذي توسّط بينها الأثر الّذي يناسب عملها، وهذا هو تبعيّة المحيط.

وممّا يجب أن يعلم: أنّ أمثال هذه النواميس أعني: تبعيّة المحيط وغيرها إنّما يؤثّر فيما صحّ أن يؤثّر، في عوارض وجود الشيئ ولواحقه، وأمّا نفس الذات بأن يصير نوعاً آخر فلا، لكنّ القوم حيث كانوا لا يقولون بوجود الذات الجوهريّ بل يبنون البحث على أنّ كلّ موجود مجموع من العوارض المجتمعة الطارية على المادّة،

وبذلك يمتاز نوع عن نوع ، وبالحقيقة لانوع جوهري يباين نوعاً جوهرياً آخر ، بل جميع الأنواع تتحلّل إلى المادّة الواحدة نوعاً المختلفة بحسب التراكيب المتنوّعة ، ومن هنا تراهم يحكمون بتبدّل الأنواع وبتبعيّة المحيط أو تأثير سائر العوامل الطبيعيّة ولايبالون بتبدّل الذات فيها ، وللبحث ذيل ممتدّ سيمرّ بك إنشاء الله تفصيل القول فيه .

ونرجع إلى أوّل الكلام فنقول : ذكر بعض المفسّرين : أن قوله تعالى . ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين الآية إشارة إلى قانوني تنازع البقاء والانتخاب الطبيعيّ .

قال : ويعزز ذلك قوله تعالى : « أُذن للّذين يقاتلون بأنّهم ظلموا وإنّ الله على نصرهم لقدير الّذين أُخرجوا من ديارهم بغير حقّ إلّا أن يقولوا ربّنا الله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدّمت صوامع وبيع ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً ولينصرنّ الله من ينصره إنّ الله لقويّ عزيز الّذين إن مكّنّاهم في الأرض أقاموا الصلوة وآتوا الزكوة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور » الحجّ -٤١ فهذا إرشاد إلى تنازع البقاء والدفاع عن الحقّ ، وأنّه ينتهي ببقاء الأمثل وحفظ الأفضل .

وممّا يدلّ على هذه القاعدة من القرآن المجيد قوله تعالى : « أنزل من السماء ماءاً فسالت أودية بقدرها فاحتمل السيل زبداً رابياً وممّا توقدون عليه في النّار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله كذلك يضرب الله الحقّ والباطل فأمّا الزبد فيذهب جفائاً وأمّا ما ينفع الناس فيمكث في الأرض كذلك يضرب الله الأمثال » الرعد -١٩ . فهو يفيد أن سيول الحوادث وميزان التنازع تقذف زبد الباطل الضارّ في الاجتماع و تدفعه وتبقى إبليز [1] الحقّ النافع الّذي ينمو فيه العمران ، وإبريز المصلحة الّتي يتحلّى به الإنسان ، انتهى .

أقول : أمّا أنّ قاعدة تنازع البقاء وكذا قاعدة الانتخاب الطبيعيّ (بالمعنى الّذي مرّ بيانه) حقّ في الجملة ، وأنّ القرآن يعتني بهما فلا كلام فيه ، لكن هذين الصنفين الّذين أوردهما من الآيات غير مسوقين لبيان شيئى من القاعدتين ، فإنّ الصنف الأوّل

---

(١) الابليز : الطين الّذي يأتي به النيل في أيّام الطغيان ، والابريز الذهب الخالص المصفّى وهما كلمتان معربتان أصلهما آب لېز أو آب ليس ، وآب ريز .

من الآيات مسوق لبيان أنّ الله سبحانه غير مغلوب في إرادته ، وأنّ الحقّ وهو الّذي يرتضيه الله من المعارف الدينيّة غير مغلوب ، وأنّ حامله إذا حمله على الحقّ والصدق لم يكن مغلوباً ألبتّة . وعلى ذلك يدلّ قوله تعالى أوّلاً : بأنّهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير اه ، وقوله تعالى ثانياً : الّذين اُخرجوا من ديارهم بغير حقّ إلّا أن يقولوا ربّنا الله اه فإنّ الجملتين في مقام بيان أنّ المؤمنين سيغلبون أعدائهم لا لمكان التنازع وبقاء الأمثل الأقوى ، فإنّ الأمثل والأقوى عند الطبيعة هو الفرد القويّ في تجهيزه الطبيعيّ دون القويّ من حيث الحقّ والأمثل بحسب المعنى ، بل سيغلبون لأنّهم مظلومون ظلموا على قول الحقّ والله سبحانه حقّ وينصر الحقّ في نفسه ، بمعنى أنّ الباطل لا يقدر على أن يدحض حجّة الحقّ إذا تقابلا ، وينصر حامل الحقّ إذا كان صادقاً في حمله كما ذكره الله بقوله : ولينصرنّ الله من ينصره إنّ الله لقويّ عزيز الّذين إن مكّنّاهم في الأرض أقاموا الصلوة إلخ أي هم صادقون في قولهم الحقّ وحملهم إيّاه ثمّ ختم الكلام بقوله تعالى: ولله عاقبة الاُمور ، يشير به إلى عدّة آيات تفيد أنّ الكون يسير في طريق كماله إلى الحقّ والصدق والسعادة الحقيقيّة ، ولا ريب أيضاً في دلالة القرآن على أنّ الغلبة لله ولجنده ألبتّة كما يدلّ عليه قوله : « كتب الله لأغلبنّ أنا ورسلي » المجادلة ـ ٢١ و قوله تعالى : « ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين إنّهم لهم المنصورون وإنّ جندنا لهم الغالبون» الصافّات ـ ١٧٣ وقوله تعالى: « والله غالب على أمره » يوسف ـ ٢١.

وكذا الآية الثانية الّتي أوردها أعني قوله تعالى : أنزل من السماء ماءاً فسالت أودية بقدرها إلخ مسوقة لبيان بقاء الحقّ وزهوق الباطل سواء كان على نحو التنازع كما في الحقّ والباطل الّذين هما معاً من سنخ المادّيّات والبقاء بينهما بنحو التنازع ، أو لم يكن على نحو التنازع والمضادّة كما في الحقّ والباطل الّذين هما بين المادّيّات والمعنويّات فإنّ المعنى ـ ونعني به الموجود المجرّد عن المادّة ـ مقدّم على المادّة غير مغلوب في حال أصلاً ، فالتقدّم والبقاء للمعنى على الصورة من غير تنازع ، وكما في الحقّ والباطل الّذين هما معاً من سنخ المعنويّات والمجرّدات ، وقد قال تعالى: « وعنت الوجوه للحيّ القيّوم»

ط - ١١١ وقال تعالى : « له ما في السموات والأرض كلّ له قانتون» البقرة - ١١٧ وقال تعالى : « وإنّ إلى ربّك المنتهى » النجم - ٤٢ . فهو تعالى غالب على كلّ شيئ وهو الواحد القهّار.

وأمّا الآية الّتي نحن فيها أعني قوله تعالى : ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض الآية فقد عرفت أنّها في مقام الإشارة إلى حقيقة يتّكي عليه الاجتماع الإنسانيّ الّذي به عمارة الأرض ، وباختلاله يختلّ العمران وتفسد الأرض ، وهي غريزة الاستخدام الّذي جبّل عليه الإنسان ، وتأديتها إلى التصالح في المنافع أعني التمدّن والاجتماع التعاونيّ ، وهذا المعنى وإن كان بعض أعراقه وأُصوله التنازع في البقاء والانتخاب الطبيعيّ ، لكنّه مع ذلك هو السبب القريب الّذي يقوم عليه عمارة الأرض ومصونيّتها عن الفساد ، فينبغي أن تحمل الآية الّتي تريد إعطاء السبب في عدم طروق الفساد على الأرض عليه لا على ما ذكر من القاعدتين .

وبعبارة أُخرى واضحة : القاعدتان وهما التنازع في البقاء والانتخاب الطبيعيّ توجبان انحلال الكثرة و عودتها إلى الوحدة فإنّ كلّاً من المتنازعين يريد بالنزاع إفناء الآخر وضمّ ماله من الوجود ومزاياه إلى نفسه ، والطبيعة بالانتخاب تريد أن يكون الواحد الّذي هو الباقي منهما أقويهما وأمثلهما فنتيجة جريان القاعدتين فساد الكثرة وبطلانها وتبدّلها إلى واحد أمثل ، وهذا أمر ينافي الاجتماع والتعاون والاشتراك في الحيوة الّذي يطلبه الإنسان بفطرته ويهتدي إليه بغريزته وبه عمارة الأرض بهذا النوع، لا إفناء قوم منه قوماً، وأكل بعضهم بعضاً، والدفع الّذي تعمر به الأرض ويصان عن الفساد هو الدفع الّذي يدعو إلى الاجتماع والاتّحاد المستقرّ على الكثرة والجماعة دون الدفع الّذي يدعو إلى إبطال الاجتماع وإيجاد الوحدة المفنية للكثرة ، فالقتال سبب لعمارة الأرض وعدم فسادها من حيث أنّه يحيى به حقوق اجتماعيّة حيويّة لقوم مستهلكين مستذلّين لا من حيث يتشتّت به الجمع ويهلك به العين ويمحى به الأثر فافهم .

(بحث في التاريخ و ما يعتني به القرآن منه)

التاريخ النقليّ ونعني به ضبط الحوادث الكلّيّة والجزئيّة بالنقل والحديث ممّا لم يزل الإنسان من أقدم عهود حيوته وأزمان وجوده في الأرض مهتمّاً به ، ففي كلّ عصر من الأعصار على ما نعلمه عدّة من حفظته أو كتّابه والمؤلّفين فيه ، وآخرون يعتورون ماضبطه أُولئك ويأخذون ما أتحفوهم به ، والإنسان ينتفع به في جهات شتّى من حيوته كالاجتماع والاعتبار والقصّ والحديث والتفكّه و أُمور أُخرى سياسيّة أو اقتصاديّة أو صناعيّة وغير ذلك .

وإنّه على شرافته و كثرة منافعه لم يزل ولايزال يعمل فيه عاملان بالفساد يوجبان انحرافه عن صحّة الطبع وصدق البيان إلى الباطل والكذب :

أحدهما : أنّه لايزال في كلّ عصر محكوماً للحكومة الحاضرة الّتي بيدها القوّة والقدرة يميل إلى إظهار ما ينفعها ويغمض عمّا يضرّها ويفسد الأمر عليها ، وليس ذلك إلّا ما لانشكّ فيه أنّ الحكومات المقتدرة في كلّ عصر تهتمّ بإفشاء ما تنتفع به من الحقائق وستر ماتستضرّ به أو تلبيسها بلباس تنتفع به أو تصوير الباطل والكذب بصورة الحقّ والصدق ، فإنّ الفرد من الإنسان والمجتمع منه مفطوران على جلب النفع ودفع الضرر بأيّ نحو أمكن ، وهذا أمر لا يشكّ فيه من له أدنى شعور يشعر به الأوضاع العامّة الحاضرة في زمان حيوته ويتأمّل به في تاريخ الأُمم الماضية والبعيدة .

وثانيهما : أنّ المتحمّلين للأخبار والناقلين لها والمؤلّفين فيها جميعهم لايخلون من إعمال الإحساسات الباطنيّة والعصبيّات القوميّة فيما يتحمّلون فيها أو يقضون فيها ، فإنّ حملة الأخبار في الماضين ـ والحكومة في أعصارهم حكومة الدين ـ كانوا منتحلين بنحلة ومتديّنين كلّ بدين ، وكانت الإحساسات المذهبيّة فيهم قويّة والعصبيّات القوميّة شديدة فلامحالة كانت تداخل الأخبار التاريخيّة من حيث اشتمالها على أحكام وأقضية ، كما أنّ العصبيّة المادّيّة والإحساسات القويّة اليوم للحرّيّة على الدين وللهوى على العقل يوجب مداخلات من أهل الأخبار اليوم نظير مداخلات القدماء فيما ضبطوه أو نقلوه ، ومن هنا

إنّك لا ترى أهل دين ونحلة فيما ألّف أو جمع من الأخبار أودع شيئاً يخالف مذهبه فما ضبطه أهل كلّ مذهب موافق لاُصول مذهبه، وكذا الأمر في النقل اليوم لاترى كلمة تاريخيّة عملته أيديهم إلّاوفيه بعض التأييد للمذهب المادّي.

على أنّ هيهنا عوامل اُخرى تستدعي فساد التاريخ، وهو فقدان وسائل الضبط والأخذ والتحمّل والنقل والتأليف والحفظ عن التغيّر والفقدان سابقاً. وهذه النقيصة وإن ارتفعت اليوم بتقارب البلاد وتراكم وسائل الاتّصال وسهولة نقل الأخبار والانتقال والتحوّل لكن عمّت البليّة من جهة اُخرى وهي: أنّ السياسة داخلت جميع شئون الإنسان في حيوته، فالدنيا اليوم تدور مدار السياسة الفنّيّة، وبحسب تحوّلها تتحوّل الأخبار من حال إلى حال، وهذا ممّا يوجب سوء الظنّ بالتاريخ حتّى كاد أن يورده مورد السقوط.

ووجود هذه النواقص أو النواقض في التاريخ النقليّ هو السبب أو عمدة السبب في إعراض العلماء اليوم عنه إلى تأسيس القضايا التاريخيّة على أساس الآثار الأرضيّة، وهذا وإن سلمت عن بعض الإشكالات المذكورة كالأوّل مثلاً، لكنّها غير خالية عن الباقي، وعمدته مداخلة المورّخ بما عنده من الإحساس والعصبيّة في الأقضية، وتصرّف السياسة فيها إفشائاً وكتماناً و تغييراً و تبديلاً، فهذا حال التاريخ و ما معه من جهات الفساد الّذي لا يقبل الإصلاح أبداً.

ومن هنا يظهر: أنّ القرآن الشريف لا يعارض في قصصه بالتاريخ إذا خالفه، فإنّه وحي إلهيّ منزّه عن الخطاء مبرّى عن الكذب، فلا يعارضه من التاريخ مالا مؤمّن له يؤمّنه من الكذب والخطاء، فأغلب القصص القرآنيّة (كنفس هذه القصّة قصّة طالوت) يخالف مايوجد في كتب العهدين، ولاضير فيه فإنّ كتب العهدين لا تزيد على التواريخ المعمولة الّتي قد علمت كيفيّة تلاعب الأيدي فيها وبها. على أنّ مؤلّف هذه القصّة وهي قصّة؛ صموئيل وشارل بلسان العهدين؛ غير معلوم الشخص أصلاً، وكيف كان فلا نبالي بمخالفة القرآن لما يوجد منافياً له في التواريخ وخاصّة في كتب العهدين، فالقرآن هو الكلام الحقّ من الحقّ عزّ اسمه.

على أنّ القرآن ليس بكتاب تاريخ ولا أنّه يريد في قصصه بيان التاريخ على حدّ ما

يرومه كتاب التاريخ، وإنّما هو كلام إلهيّ مفرّغ في قالب الوحى يهدي به الله من اتّبع رضوانه سبل السلام، ولذلك لا تراه يقصّ قصّة بتمام أطرافها وجهات وقوعها، وإنّما يأخذ من القصّة نكات متفرّقة يوجب الإمعان والتأمّل فيها حصول الغاية من عبرة أو حكمة أو موعظة أو غيرها. كما هو مشهود في هذه القصّة قصّة طالوت وجالوت حيث يقول تعالى: ألم تر إلى الملأ من بني إسرائيل اه، ثمّ يقول: وقال لهم نبيّهم إنّ الله قد بعث لكم طالوت ملكاً إلخ، ثم يقول: وقال لهم نبيّهم: إنّ آية ملكه اه ثمّ يقول: فلمّا فصل طالوت إلخ، ثمّ يقول فلمّا برزوا لجالوت اه. ومن المعلوم أنّ اتّصال هذه الجمل بعضها إلى بعض في تمام الكلام يحتاج إلى قصّة طويلة، وقد نبّهناك بمثله فيما مرّ من قصّة البقرة، وهو مطّرد في جميع القصص المقتصّة في القرآن، لا يختصّ بالذكر منها إلّا مواضع الحاجة فيها: من عبرة وموعظة وحكمة أو سنّة إلهيّة في الأيّام الخالية والاُمم الغابرة. قال تعالى: « لقد كان في قصصهم عبرة لاُولي الألباب » يوسف - ١١١ وقال تعالى: « يريد الله ليبيّن لكم ويهديكم سنن الّذين من قبلكم » النساء - ٢٥ وقال تعالى: « قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذّبين هذا بيان للناس وهدى و موعظة للمتّقين » آل عمران - ١٣٧. إلى غير ذلك من الآيات.

✩✩✩

تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَ رَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَ آتَيْنَا عِيسَى بْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَاجَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَلَٰكِنِ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَايُرِيدُ (٢٥٣) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَاشَفَاعَةٌ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ (٢٥٤)

﴿بيان﴾

سياق هاتين الآيتين لا يبعد كلّ البعد من سياق الآيات السابقة الّتي كانت تأمر بالجهاد وتندب إلى الإنفاق ثمّ تقصّ قصّة قتال طالوت ليعتبر به المؤمنون ، وقد ختمت القصّة بقوله تعالى : وإنّك لمن المرسلين الآية ، وافتتحت هاتان الآيتان بقوله : تلك الرسل فضّلنا بعضهم على بعض ثمّ ترجع إلى شأن قتال اُمم الأنبياء بعدهم ، وقد قال في القصّة السابقة أعني : قصّة طالوت : ألم تر إلى الملأ من بني إسرائيل من بعد موسى اه فأتى بقوله : من بعد موسى اه قيداً ، ثمّ ترجع إلى الدعوة إلى الإنفاق من قبل أن يأتي يوم اه فهذا كلّه يؤيّد أن تكون هاتان الآيتان ذيل الآيات السابقة ، و الجميع نازلة معاً .

وبالجملة الآية في مقام دفع ما ربّما يتوهّم : أن الرسالة وخاصّة من حيث كونها مشفوعة بالآيات البيّنات الدالّة على حقّيّة الرسالة ينبغي أن يختم بها بليّة القتال : إمّا من جهة أنّ الله سبحانه لمّا أراد هداية الناس إلى سعادتهم الدنيويّة والاُخرويّة بإرسال الرسل وإيتاء الآيات البيّنات كان من الحري أن يصرفهم عن القتال بعد ، ويجمع

كلمتهم على الهداية فما هذه الحروب والمشاجرات بعد الأنبياء في أممهم وخاصّة بعد انتشار دعوة الإسلام الّذي يعدّ الاتّحاد والاتّفاق من أركان أحكامه وأصول قوانينه؟ وإمّا من جهة أنّ إرسال الرسل وإيتاء بيّنات الآيات للدعوة إلى الحقّ لغرض الحصول على إيمان القلوب، والايمان من الصفات القلبيّة الّتي لاتوجد في القلب عنوة وقهراً فماذا يفيده القتال بعد استقرار النبوّة؟ وهذا هو الإشكال الّذي تقدّم تقريره والجواب عنه في الكلام على آيات القتال.

والّذي يجيب تعالى به: أنّ القتال معلول الاختلاف الّذي بين الامم إذ لولا وجود الاختلاف لم ينجرّ أمر الجماعة إلى الاقتتال؛ فعلّة الاقتتال الاختلاف الحاصل بينهم ولو شاء الله لم يوجد اختلاف فلم يكن اقتتال رأساً، ولو شاء لأعقم هذا السبب بعد وجوده لكنّ الله سبحانه يفعل مايريد، وقد أراد جرى الأمور على سنّة الأسباب، فوجد الاختلاف فوجد القتال فهذا إجمال ما تفيده الآية.

قوله تعالى: تلك الرسل فضّلنا بعضهم على بعض اه إشارة إلى فخامة أمر الرسل وعلوّ مقامهم ولذلك جيء في الإشارة بكلمة تلك الدالّة على الإشارة إلى بعيد. وفيه دلالة على التفضيل الإلهيّ الواقع بين الأنبياء عليهم السلام ففيهم من هو أفضل وفيهم من هو مفضّل عليه، وللجميع فضل فإنّ الرسالة في نفسها فضيلة وهي مشتركة بين الجميع. ففيما بين الرسل أيضاً اختلاف في المقامات وتفاوت في الدرجات كما أنّ بين الّذين بعدهم اختلافاً على ما يدلّ عليه ذيل الآية إلّا أنّ بين الاختلافين فرقاً، فإنّ الاختلاف بين الأنبياء اختلاف في المقامات وتفاضل في الدرجات مع اتّحادهم في أصل الفضل وهو الرسالة، واجتماعهم في مجمع الكمال وهو التوحيد، وهذا بخلاف الاختلاف الموجود بين أمم الأنبياء بعد هم فإنّه اختلاف بالإيمان والكفر، والنفي والاثبات، ومن المعلوم أن لاجامع في هذا النحو من الاختلاف، ولذلك فرّق تعالى بينهما من حيث التعبير فسمّى ما للأنبياء تفضيلاً ونسبه إلى نفسه، وسمّى ما عند الناس بالاختلاف ونسبه إلى أنفسهم، فقال في مورد الرسل فضّلنا اه، وفي مورد أممهم اختلفوا اه.

ولمّا كان ذيل الآية متعرّضاً لمسئلة القتال مرتبطاً بها والآيات المتقدّمة على

الآية أيضاً راجعة إلى القتال بالأمر فيه والاقتصاص فيه لم يكن مناص من كون هذه القطعة من الكلام أعني قوله تعالى: تلك الرسل فضّلنا إلى قوله بروح القدس مقدّمة لتبيين ما في ذيل الآية من قوله : ولوشاءالله مااقتتل الّذين من بعد هم إلى قوله تعالى : ولكنّ الله يفعل مايريد .

وعليهذا فصدر الآية لبيان أنّ مقام الرسالة على اشتراكه بين الرسل عليهم السلام مقام تنمو فيه الخيرات والبركات ، وتنبع فيه الكمال والسعادة ودرجات القربى و الزلفى كالتكليم الإلهيّ وإيتاء البيّنات والتأييد بروح القدس ، وهذا المقام على مافيه من الخير والكمال لم يوجب ارتفاع القتال لاستناده إلى اختلاف الناس أنفسهم .

وبعبارة أُخرى محصّل معنى الآية أنّ الرسالة على ماهي عليه من الفضيلة مقام تنمو فيه الخيرات كلّما انعطفت إلى جانب منه وجدت فضلاً جديداً ، و كلّما ملت إلى نحو من أنحائه ألفيت غضّاً طريّاً ؛ و هذا المقام على مافيه من البهاء والسناء والإتيان بالآيات البيّنات لايتمّ به رفع الاختلاف بين الناس بالكفر والإيمان ، فإنّ هذا الاختلاف إنّما يستند إلى أنفسهم ، فهم أنفسهم أوجدوا هذ الاختلاف كما قال تعالى في موضع آخر: «إنّ الدين عند الله الإسلام وما اختلف الّذين اُوتوا الكتاب إلّا من بعد ما جاءتهم البيّنات بغياً بينهم » آل عمران-١٩ وقد مرّ بيانه في قوله تعالى:« كان الناس اُمّة واحدة» البقرة- ٢١٣ . ولو شاء الله لمنع من هذا القتال الواقع بعد هم منعاً تكوينيّاً ، لكنّهم اختلفوا فيما بينهم بغياً و قد أجرى الله في سنّة الإيجاد سببيّة ومسبّبيّة بين الأشياء ، والاختلاف من علل التنازع . ولوشاءالله تعالى لمنع من هذاالقتال منعاً تشريعيّاً أولم يأمر به؟ و لكنّه تعالى أمر به و أراد بأمره البلاء و الامتحان ليميز الله الخبيث من الطيّب وليعلمنّ الله الّذين آمنوا وليعلمنّ الكاذبين .

و بالجملة القتال بين اُمم الأنبياء بعد هم لا مناص عنه لمكان الاختلاف عن بغي ، والرسالة وبيّناتها إنّماتدحض الباطل وتزيل الشبه . وأمّا البغي واللجاج ومايشابههما من الرذائل فلا سبيل إلى تصفية الأرض منها ، و إصلاح النوع فيها إلّا القتال ، فإنّ التجارب يعطي أنّ الحجّة لم تنجح وحدها قطّ إلّا إذا شفّع بالسيف ، ولذلك كان كلّما

اقتضت المصلحة أمر الله سبحانه بالقيام للحقّ والجهاد في سبيل الله كما في عهد إبراهيم وبني إسرائيل، وبعد بعثة رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم، وقد مرّ بعض الكلام في هذا المعنى في تفسير آيات القتال سابقاً

قوله تعالى: منهم من كلّم الله ورفع بعضهم درجات اه، في الجملتين التفات من الحضور إلى الغيبة، والوجه فيه ـ والله أعلم ـ أنّ الصفات الفاضلة على قسمين: منها ماهو بحسب نفس مدلول الاسم يدلّ على الفضيلة كالآيات البيّنات، وكالتأييد بروح القدس كما ذكر لعيسى عليه السلام فإنّ هذه الخصال بنفسها غالية سامية. ومنها: ماليس كذلك، وإنّما يدلّ على الفضيلة ويستلزم المنقبة بواسطة الإضافة كالتكليم، فإنّه لايعدّ في نفسه منقبة وفضيلة إلّا أن يضاف إلى شيء فيكتسب منه البهاء والفضل كإضافته إلى الله عزّ اسمه، وكذا رفع الدرجات لافضيلة فيه بنفسه إلّا أن يقال: رفع الله الدرجات مثلاً فينسب الرفع إلى الله. إذا عرفت هذا علمت: أنّ هذا هو الوجه في الالتفات من الحضور إلى الغيبة في اثنتين من الجمل الثلث حيث قال تعالى: فمنهم من كلّم الله ورفع بعضهم درجات وآتينا عيسى بن مريم البيّنات اه فحوّل وجه الكلام من التكلّم إلى الغيبة في الجملتين الاُوليين حتّى إذا استوفى الغرض عاد إلى وجه الكلام الأوّل وهو التكلّم فقال تعالى: وآتينا عيسى بن مريم اه.

وقد اختلف المفسّرون في المراد من الجملتين من هو؟ فقيل المراد بمن كلّم الله: موسى عليه السلام لقوله تعالى: «وكلّم الله موسى تكليماً» النساء ـ ١٦٣، وغيره من الآيات. وقيل المراد به رسول الله محمّد صلّى الله عليه وآله وسلّم لمّا كلّمه الله تعالى ليلة المعراج حيث قرّبه إليه تقريباً سقطت به الوسائط جملة فكلّمه بالوحي من غير واسطة. قال تعالى: «ثمّ دنى فتدلّى فكان قاب قوسين أو أدنى فأوحى إلى عبده ماأوحى» النجم ـ ١٠. وقيل المراد به الوحي مطلقاً لأنّ الوحي تكليم خفيّ، وقد سمّاه الله تعالى تكليماً حيث قال: «وماكان لبشر أن يكلّمه الله إلّا وحياً أو من وراء حجاب الآية» الشورى ـ ٥١. وهذ الوجه لا يلائم من التبعيضيّة التي في قوله تعالى: منهم من كلّم الله اه

والأوفق بالمقام كون المراد به موسى عليه السلام لأنّ تكليمه هو المعهود من كلامه تعالى

النازل قبل هذه السورة المدنيّة . قال تعالى : « ولمّا جاء موسى لميقاتنا وكلّمه ربّه إلى أن قال : قال ياموسى : إنّي اصطفيتك على النّاس برسالاتي وبكلامي » الأعراف- ١٤٣ وهي آية مكّيّة فقد كان كون موسى مكلّماً معهوداً عند نزول هذه الآية .

وكذا في قوله : ورفع بعضهم درجات اه ، قيل المراد به محمد صلّى الله عليه وآله وسلّم لأنّ الله رفع درجته في تفضيله على جميع الرسل ببعثته إلى كافّة الخلق كما قال تعالى : «وما أرسلناك إلّا كافّة للناس » السبأ - ٢٨ وبجعله رحمةً للعالمين كما قال تعالى : « وما أرسلناك إلّا رحمة للعالمين » الأنبياء - ١٠٧ وبجعله خاتماً للنبوّة كما قال تعالى : ولكن رسول الله وخاتم النبيّين» الأحزاب - ٤٠ وبإيتائه قرآناً مهيمناً على جميع الكتب وتبياناً لكلّ شيءٍ ومحفوظاً من تحريف المبطلين ، ومعجزاً باقياً ببقاء الدنيا كما قال تعالى : « وأنزلنا عليك الكتاب بالحقّ مصدّقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه » المائدة - ٥١ وقال تعالى : « ونزّلنا عليك الكتاب تبياناً لكلّ شيءٍ » النحل - ٨٩ وقال تعالى : «إنّا نحن نزّلنا الذكر وإنّا له لحافظون» الحجر-٩ وقال تعالى : « قل لئن اجتمعت الإنس والجنّ على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً » الإسراء - ٨٨ وباختصاصه بدين قيّم يقوم على جميع مصالح الدنيا والآخرة . قال تعالى : « فأقم وجهك للدين القيّم » الروم -٤٣ . وقيل المراد به ما رفع الله من درجة غير واحد من الأنبياء كما يدلّ عليه قوله تعالى في نوح : « سلام على نوح في العالمين » الصافّات-٧٩ وقوله تعالى في إبراهيم عليه السلام :« وإذ ابتلى إبراهيم ربّه بكلمات فأتمّهنّ قال إنّي جاعلك للنّاس إماماً » البقرة - ١٢٤ وقوله تعالى فيه « واجعل لي لسان صدق في الآخرين » الشعراء -٨٤ وقوله تعالى في إدريس عليه السلام « ورفعناه مكاناً عليّاً » مريم - ٧٦ وقوله تعالى في يوسف : « نرفع درجات من نشاء » يوسف - ٧٦ وقوله في داود عليه السلام : «وآتينا داود زبوراً » النساء -١٦٢، إلى غير ذلك من مختصّات الأنبياء

وكذا قيل: إنّ المراد بالرسل في الآية هم الّذين اختصّوا بالذكر في سورة البقرة كإبراهيم وموسى وعيسى وعزير وأرميا وشموئيل وداود ومحمد صلّى الله عليه وآله وسلّم ، وقد ذكر موسى وعيسى من بينهم وبقي الباقون، فالبعض المرفوع الدرجة هو محمد صلّى الله عليه وآله وسلّم بالنسبة إلى الباقين .

وقيل : لمّا كان المراد بالرسل في الآية هم الّذين ذكرهم الله قبيل الآية في القصّة وهم موسى وداود وشموئيل ومحمّد ، وقد ذكر ما اختصّ به موسى من التكليم ثمّ ذكر رفع الدرجات وليس له إلاّ محمّد صلّى الله عليه وآله وسلّم . ويمكن أن يوجّه التصريح باسم عيسى على هذا القول: بأن يقال: أنّ الوجه فيه عدم سبق ذكره عليه السلام فيمن ذكر من الأنبياء في هذه الآيات

والّذي ينبغي أن يقال : أنّه لا شكّ أنّ ما رفع الله به درجة النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم مقصود في الآية غير أنّه لا وجه لتخصيص الآية به ، ولا بمن ذكر في هذه الآيات أعني أرمياو شموئيل وداود ومحمّد صلّى الله عليه وآله وسلّم ، ولا بمن ذكر في هذه السورة من الأنبياء فإنّ كلّ ذلك تحكّم من غير وجه ظاهر ، بل الظاهر من إطلاق الآية شمول الرسل لجميع الرسل عليهم السلام وشمول البعض في قوله تعالى: ورفع بعضهم درجات لكلّ من انعم الله عليه منهم برفع الدرجة.

وما قيل : أنّ الأسلوب يقتضي كون المراد به محمّد صلّى الله عليه وآله وسلّم لأنّ السياق في بيان العبرة للاُمم الّتي تقتتل بعد رسلهم مع كون دينهم ديناً واحداً ، والموجود منهم اليهود والنصارى والمسلمون فالمناسب تخصيص رسلهم بالذكر ، وقد ذكر منهم موسى وعيسى بالتفضيل في الآية ، فتعيّن أن يكون البعض الباقي محمّداً صلّى الله عليه وآله وسلّم .

فيه : أنّ القرآن يقضي بكون جميع الرّسل رسلاً إلى جميع الناس . قال تعالى: « لا نفرّق بين أحد منهم » البقرة ـ ١٣٦ . فإتيان الرسل جميعاً بالآيات البيّنات كان ينبغي أن يقطع دابر الفساد والقتال بين الّذين بعدهم لكن اختلفوا بغياً بينهم فكان ذلك أصلاً يتفرّع عليه القتال فأمر الله تعالى به حين تقتضيه المصلحة ليحقّ الحقّ بكلماته ويقطع دابر المبطلين ، فالعموم وجيه في الآية .

﴿ كلام في الكلام ﴾

ثمّ إنّ قوله تعالى : منهم من كلّم الله اه يدلّ على وقوع التكليم منه لبعض الناس في الجملة أي أنّه يدلّ على وقوع أمر حقيقيّ من غير مجاز وتمثيل وقد سمّاه الله في كتابه بالكلام ، سواء كان هذا الإطلاق إطلاقاً حقيقيّاً أو إطلاقاً مجازيّاً ، فالبحث في المقام من جهتين :

الجهة الاولى : أنّ كلامه تعالى يدلّ على أنّ ما خصّ الله تعالى به أنبيائه و رسله من النعم الّتي تخفى على إدراك غيرهم من الناس مثل الوحى والتكليم ونزول الروح والملائكة ومشاهدة الآيات الإلهيّة الكبرى ، أو أخبرهم به كالملك والشيطان واللوح والقلم وسائر الآيات الخفيّة على حواسّ الناس ، كلّ ذلك اُمور حقيقيّة واقعيّة من غير مجاز في دعاويهم مثل أن يسمّوا القوى العقليّة الداعية إلى الخير ملائكة ، وما تلقيه هذه القوى إلى إدراك الإنسان بالوحى ، والمرتبة العالية من هذه القوى وهي الّتي تترشّح منها الأفكار الطاهرة المصلحة للاجتماع الإنسانيّ بروح القدس والروح الأمين ، والقوى الشهويّة والغضبيّة النفسانيّة الداعية إلى الشرّ و الفساد بالشياطين والجنّ ، و الأفكار الرديئة المفسدة للاجتماع الصالح أو الموقعة لسيّىء العمل بالوسوسة والنزغة ، وهكذا .

فإنّ الآيات القرآنيّة وكذا ما نقل إلينا من بيانات الأنبياء الماضين ظاهرة في كونهم لم يريدوا بها المجاز والتمثيل ، بحيث لا يشكّ فيه إلّا مكابر متعسّف ولا كلام لنا معه ، ولو جاز حمل هذه البيانات إلى أمثال هذه التجوّزات جاز تأويل جميع ما أخبروا به من الحقائق الإلهيّة من غير استثناء إلى المادّيّة المحضة النافية لكلّ ماوراء المادّة ، وقد مرّ بعض الكلام في المقام في بحث الإعجاز . ففي مورد التكليم الإلهيّ لا محالة أمر حقيقيّ متحقّق يترتّب عليه من الآثار ما يترتّب على التكلّمات الموجودة فيما بيننا .

توضيح ذلك : أنّه سبحانه عبّر عن بعض أفعاله بالكلام والتكليم كقوله تعالى: « وكلّم الله موسى تكليماً » النساء ـ١٦٣ وقوله تعالى : « منهم من كلّم الله الآية ، وقد فسّر تعالى هذا الإطلاق المبهم الّذي في هاتين الآيتين وما يشبههما بقوله تعالى: « وما كان لبشر أن يكلّمه الله إلّا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء » الشورى ـ٥١ . فإنّ الاستثناء في قوله تعالى : إلّا وحياً إلخ لايتمّ إلّا إذا كان التكليم المدلول عليه بقوله : أن يكلّمه الله اه تكليماً حقيقة ، فتكليم الله تعالى للبشر تكليم لكن بنحو خاصّ ، فحدّ أصل التكليم حقيقة غير منفيّ عنه .

والّذي عندنا من حقيقة الكلام : هو أنّ الإنسان لمكان احتياجه إلى الاجتماع والمدنيّة يحتاج بالفطرة إلى جميع ما يحتاج إليه هذا الاجتماع التعاونيّ ، ومنها التكلّم ، وقد ألجأت الفطرة الإنسان أن يسلك إلى الدلالة على الضمير من طريق الصوت المعتمد على مخارج الحروف من الفم ، ويجعل الأصوات المؤلّفة والمختلطة إمارات دالّة على المعاني المكنونة في الضمير الّتي لا طريق إليها إلّا من جهة العلائم الاعتباريّة الوضعيّة ، فالإنسان محتاج إلى التكلّم من جهة أنّه لا طريق له إلى التفهيم والتفهّم إلّا جعل الألفاظ والأصوات المؤتلفة علائم جعليّة وأمارات وضعيّة ؛ ولذلك كانت اللّغات في وسعتها دائرة مدار الاحتياجات الموجودة ، أعني : الاحتياجات الّتي تنبّه بها الإنسان في حيوته الحاضرة ؛ ولذلك أيضاً كانت اللّغات لاتزال تزيد وتتّسع بحسب تقدّم الاجتماع في صراطه ، وتكثّر الحوائج الإنسانيّة في حيوته الاجتماعيّة.

ومن هنا يظهر: أنَّ الكلام أعني تفهيم ما في الضمير بالأصوات المؤتلفة الدالّة عليه بالوضع و الاعتبار إنّما يتمّ في الإنسان وهو واقع في ظرف الاجتماع ، و ربّما لحق به بعض أنواع الحيوان ممّا لنوعه نحو اجتماع وله شيىء من جنس الصوت (على ما نحسب) و أمّا الإنسان في غير ظرف الاجتماع التّعاونيّ فلا تحقّق للكلام معه ، فلو كان ثمّ إنسان واحد من غير أيّ اجتماع فرض لم تمسّ الحاجة إلى التكلّم قطعاً لعدم مساس الحاجة إلى التفهيم والتفهّم ، وكذلك غير الإنسان ممّا لا يحتاج في وجوده إلى التعاون الاجتماعيّ والحيوة المدنيّة كالملك والشيطان مثلاً .

فالكلام لا يصدر منه تعالى على حدّ ما يصدر الكلام منّا أعني بنحو خروج الصوت من الحنجرة واعتماده على مقاطع النفس من الفم المنضمّة إليه الدلالة الاعتباريّة الوضعيّة ، فإنّه تعالى أجلّ شأناً وأنزه ساحةً أن يتجهّز بالتجهيزات الجسمانيّة ، أو يستكمل بالدعاوي الوهميّة الاعتباريّة وقد قال تعالى : « ليس كمثله شيىء » الشورى ـ ١١ .

لكنّه سبحانه فيما مرّ من قوله : « وما كان لبشر أن يكلّمه الله إلّا وحياً أو من وراء حجاب » الشورى ـ ٥١ . يثبت لشأنه وفعله المذكور حقيقة التكليم وإن نفي

عنه المعنى العادي المعهود بين الناس ، فالكلام بحدّه الاعتباريّ المعهود مسلوب عن الكلام الإلهيّ لكنّه بخواصّه وآثاره ثابت له ، ومع بقاء الأثر والغاية يبقى المحدود في الأمور الاعتباريّة الدائرة في اجتماع الإنسان نظير الذرع والميزان و المكيال والسراج و السلاح ونحو ذلك ، وقد تقدّم بيانه .

فتحد : ظهر أنّ ما يكشف به الله سبحانه عن معنى مقصود إفهامه للنبيّ كلام حقيقة ، وهو سبحانه وإن بيّن لنا إجمالاً أنّه كلام حقيقة على غير الصفة الّتي نعدّها من الكلام الّذي نستعمله ، لكنّه تعالى لم يبيّن لنا ولا نحن تنبّهنا من كلامه أنّ هذا الّذي يسمّيه كلاماً يكلّم به أنبياءه ما حقيقته ؟ وكيف يتحقّق ؟ غير أنّه على أيّ حال لا يسلب عنه خواصّ الكلام المعهود عندنا ويثبت عليه آثاره وهي تفهيم المعاني المقصودة و إلقائها في ذهن السامع .

وعلى هذا فالكلام منه تعالى كالإحياء والإماتة والرزق والهداية والتوبة وغيرها فعل من أفعاله تعالى يحتاج في تحقّقه إلى تماميّة الذات قبله لا كمثل العلم والقدرة والحيوة ممّا لا تمام للذات الواجبة بدونه من الصفات الّتي هي عين الذات ، كيف ولا فرق بينه وبين سائر أفعاله الّتي تصدر عنه بعد فرض تمام الذات ؟ وربّما قبل الانطباق على الزمان . قال تعالى : « ولمّا جاء موسى لميقاتنا وكلّمه ربّه قال ربّ أرني أنظر إليك قال لن تراني » الأعراف - ١٤٢ وقال تعالى « وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً » مريم - ٨ وقال تعالى : « فقال لهم الله موتوا ثمّ أحياهم » البقرة - ٢٤٣ وقال تعالى : « نحن نرزقكم وإيّاهم » الأنعام - ١٥١ و قال تعالى : « الّذي أعطى كلّ شيء خلقه ثمّ هدى » طه - ٥٠ و قال تعالى : « ثمّ تاب عليهم ليتوبوا » التوبة - ١١٩ . فالآيات كما ترى تفيد زمانيّة الكلام كما تفيد زمانيّة غيره من الأفعال كالخلق و الإماتة والإحياء والرزق والهداية والتوبة على حدّ سواء .

فهذا هو الّذي يعطيه التدبّر في كلامه تعالى ، والبحث التفسيريّ المقصور على الآيات القرآنيّة في معنى الكلام . أمّا ما يقتضيه البحث الكلاميّ على ما اشتغل به السلف من المتكلّمين أو البحث الفلسفيّ فسيأتيك نبأه .

واعلم : أنّ الكلام أو التكليم ممّا لم يستعمله تعالى في غير مورد الإنسان ، نعم الكلمة أو الكلمات قد استعملت في غير مورده . قال تعالى : « وكلمته ألقاها إلى مريم » النساء ـ ١٧٠ ، اُريد به نفس الإنسان ، وقال تعالى : « وكلمة الله هي العُليا » التوبة ـ ٤١ . وقال تعالى : وتمّت كلمة ربّك صدقاً وعدلاً » الأنعام ـ ١١٥ وقال تعالى : « ما نفدت كلمات الله » لقمان ـ ٢٧ ، وقد اُريد بها القضاء أو نوع من الخَلق على ما سيجيىء الإشارة إليه .

وأمّا لفظ القول فقد عمّ في كلامه تعالى الإنسان وغيره فقال تعالى في مورد الإنسان : فقلنا يا آدم إنّ هذا عدوّ لك ولزوجك » طه ـ ١١٧ وقال تعالى في مورد الملائكة : « و إذ قال ربّك للملائكة إنّي جاعل في الأرض خليفة » البقرة ـ ٣٠ وقال أيضاً : « وإذ قال ربّك للملائكة إنّي خالق بشراً من طين » ص ـ ٧١ . وقال في مورد إبليس : « قال يا إبليس مامنعك أن تسجد لما خلقت بيديّ » الأعراف ـ ١١ . و قال تعالى في غير مورد اُولي العقل : « ثمّ استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها و للأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين » فصّلت ـ ١١ و قال تعالى: « قلنا يانار كوني برداً وسلاماً على إبراهيم » الأنبياء ـ ٦٩ و قال تعالى : « وقيل يا أرض ابلعي ماءك ويا سماء أقلعي » هود ـ ٤٤. ويجمع الجميع على كثرة مواردها وتشتّتها قوله : تعالى : « إنّما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون » يس ـ ٨٢ وقوله تعالى : « إذا قضى أمراً فإنّما يقول له كن فيكون » مريم ـ ٣٥ .

والّذي يعطيه التدبّر في كلامه تعالى (حيث يستعمل القول في الموارد المذكورة ممّا له سمع وإدراك بالمعنى المعهود عندنا كالإنسان مثلاً ، وممّا سبيله التكوين وليس له سمع وإدراك بالمعنى المعهود عندنا كالأرض والسّماء ، وحيث أنّ الآيتين الأخيرتين بمنزلة التفسير لما يتقدّمهما من الآيات) أنّ القول منه تعالى إيجاد أمر يدلّ على المعنى المقصود .

فأمّا في التكوينيّات فنفس الشيىء الّذي أوجده تعالى وخلقه هو شيىء مخلوق موجود ، وهو بعينه قول له تعالى لدلالته بوجوده على خصوص إرادته سبحانه فإنّ من

المعلوم أنّه إذا أراد شيئاً فقال له كن فكان ليس هناك لفظ متوسّط بينه تعالى و بين الشيء، وليس هناك غير نفس وجود الشيء، فهو بعينه مخلوق وهو بعينه قوله: كن؛ فقوله في التكوينيّات نفس الفعل وهو الإيجاد وهو الوجود وهو نفس الشيء.

وأمّا في غير التكوينيّات كمورد الإنسان مثلاً فبإيجاده تعالى أمراً يوجب علماً باطنيّاً في الإنسان بأنّ كذا كذا، و ذلك إمّا بإيجاد صوت عند جسم من الأجسام، أو بنحو آخر لا ندركه، أو لا ندرك كيفيّة تأثيره في نفس النبيّ بحيث يوجد معه علم في نفسه بأنّ كذا كذا على حدّ ما مرّ في الكلام.

و كذلك القول في قوله تعالى للملائكة أو الشيطان، لكن يختصّ هذان النوعان وما شابههما لو كان لهما شبيه بخصوصيّة، وهي أنّ الكلام و القول المعهود فيمابيننا إنّما هو باستخدام الصوت أو الإشارة بضميمة الاعتبار الوضعيّ الّذي يستوجبه فينا فطرتنا الحيوانيّة الاجتماعيّة، ومن المعلوم (على ما يعطيه كلامه تعالى) أنّ الملك والشيطان ليس وجودهما من سنخ وجودنا الحيوانيّ الاجتماعيّ وليس في وجودهما هذا التكامل التدريجيّ العلميّ الّذي يستدعي وضع الأمور الاعتباريّة.

ويظهر من ذلك: أن ليس فيما بين الملائكة ولا فيما بين الشياطين هذا النوع من التفهيم والتفهّم الذهنيّ المستخدم فيه الإعتبار اللغوي والأصوات المؤلّفة الموضوعة للمعاني. و عليهذا فلا يكون تحقّق القول فيما بينهم أنفسهم نظير تحقّقه فيما بيننا أفراد الإنسان بصدور صوت مؤلّف تأليفاً لفظيّاً وضعيّاً من فم مشقوق ينضمّ إليه أعضاء فعّالة للصوت من واحد، والتأثّر من ذلك بإحساس أذن مشقوقة ينضمّ إليها أعضاء آخذة للصوت المقروع من واحد آخر وهو ظاهر، لكن حقيقة القول موجودة فيما بين نوعيهما بحيث يترتّب عليه أثر القول وخاصّته وهو فهم المعنى المقصود وإدراكه فبين الملائكة أو الشياطين قول لا كنحو قولنا؛ وكذا بين الله سبحانه و بينهم قول لا بنحو إيجاد الصوت واللّفظ الموضوع وإسماعه لهم كما سمعت.

وكذلك القول في ما ينسب إلى نوع الحيوانات العجم من القول في القرآن الكريم كقوله تعالى: «قالت نملة يا أيّتها النّمل ادخلوا مساكنكم» النمل ـ ١٨.

وقال تعالى : « قال أحطت بما لم تحط به وجئتك من سبأ بنبأ يقين » النمل ـ ٢٢ . وكذا ما يذكر فيه من قول الله تعالى و وحيه إليهم كقوله تعالى : « و أوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتاً ومن الشجر ومما يعرشون » النحل ـ ٦٨ .

وهناك ألفاظ اُخر ربما استعمل في معنى القول والكلام أو مايقرب من معناهما كالوحى. قال تعالى : « إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى الذين من قبلك » النساء ـ ١٦٢ و الإلهام . قال تعالى : « و نفس ما سواها فألهمها فجورها وتقواها » الأعلى ـ ٨ . والنبأ. قال تعالى : « قال نبأني العليم الخبير » التحريم ـ ٣ والقص. قال تعالى : « يقص الحق » الأنعام ـ ٥٧. والقول في جميع هذه الألفاظ من حيث حقيقة المعنى هو الذي قلناه في أول الكلام من لزوم تحقق أمر حقيقي معه يترتب عليه أثر القول وخاصته سواء علمنا بحقيقة هذا الأمر الحقيقي المتحقق بالضرورة أو لم نعلم بحقيقته تفصيلاً . وفي الوحى خاصة كلام سيأتي التعرض له في سورة الشورى إنشاء الله .

و أما اختصاص بعض الموارد ببعض هذه الألفاظ مع كون المعنى المشترك المذكور موجوداً في الجميع كتسمية بعضها كلاماً وبعضها قولاً وبعضها وحياً مثلاً لا غير فهو يدور مدار ظهور انطباق العناية اللفظية على المورد ، فالقول يسمى كلاماً نظراً إلى السبب الذي يفيد وقوع المعنى في الذهن ولذلك سمي هذا الفعل الإلهي في مورد بيان تفضيل الأنبياء وتشريفهم كلاماً لأن العناية هناك إنما هو بالمخاطبة والتكليم. ويسمى قولاً بالنظر إلى المعنى المقصود إلقائه وتفهيمه ولذلك سمى هذا الأمر الإلهي في مورد القضاء والقدر والحكم والتشريع ونحو ذلك قولاً كقوله تعالى: « قال الحق والحق أقول لأملأن » ص ـ ٨٠ ، ويسمى وحياً بعناية كونه خفياً عن غير الأنبياء ولذلك عبر في موردهم عليهم السلام بالوحى كقوله : « إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى الذين من قبلك الآية » النساء ـ ١٦٢ .

الجهة الثانية : و هي البحث من جهة كيفية الاستعمال فقد عرفت أن مفردات اللغة إنما انتقل الإنسان إلى معانيها ووضع الألفاظ بحذائها واستعملها فيها في المحسوسات من الأمور الجسمانية ابتدائاً ثم انتقل تدريجاً إلى المعنويات ، وهذا

وإن أوجب كون استعمال اللّفظ الموضوع للمعنى المحسوس في المعنى المعقول استعمالاً مجازيّاً ابتدائاً لكنّه سيعود حقيقة بعد استقرار الاستعمال وحصول التبادر ، وكذلك نرقّي الاجتماع وتقدّم الإنسان في المدنيّة والحضارة يوجب التغيّر في الوسائل الّتي ترفع حاجته الحيويّة ، والتبدّل فيها دائماً مع بقاء الأسماء ، فالأسماء لا تزال تتبدّل مصاديق معانيها مع بقاء الأغراض المرتّبة ، وذلك كما أنّ السراج في أوّل ما تنبّه الإنسان بإمكان رفع بعض الحوائج به كان مثلاً شيئاً من الدهن أو الدهنيّات مع فتيلة متّصلة بها في ظرف يحفظها فكانت تشتعل الفتيلة للاستضائة بالليل ، فركّبته الصناعة على هذه الهيئة أوّلاً وسمّاه الإنسان بالسراج ، ثمّ لم يزل يتحوّل طوراً بعد طور ، ويركب طبقاً عن طبق ، حتّى انتهت إلى هذه السرج الكهربائيّة الّتي لايوجد فيها ومعها شيىء من أجزاء السراج المصنوع أوّلاً ، الموضوع بحذائه لفظ السراج من دهن وفتيلة وقصعة خزفيّة أو فلزّيّة ، ومع ذلك نحن نطلق لفظ السراج عليها وعلى سائر أقسام السراج على حدّ سواء ومن غير عناية ، وليس ذلك إلّا أنّ الغاية والغرض من السراج أعني الأثر المقصود منه المترتّب على المصنوع أوّلاً يترتّب بعنيه على المصنوع أخيراً من غير تفاوت ، و هو الاستضائة ، ونحن لانقصد شيئاً من وسائل الحيوة ولا نعرفها إلّا بغايتها في الحيوة وأثرها المترتّب ، فحقيقة السراج ما يستضاء بضوئه بالليل ، ومع بقاء هذه الخاصّة والأثر يبقى حقيقة السراج ويبقى اسم السراج على حقيقة معناه من غير تغيّر وتبدّل ، وإن تغيّر الشكل أحياناً أو الكيفيّة أوالكمّيّة أو أصل أجزاء الذات كما عرفت في المثال ، وعليهذا فالملاك في بقاء المعنى الحقيقيّ وعدم بقائه بقاء الأثر المطلوب من الشيىء على ما كان من غير تغيّر ، وقلّما يوجد اليوم في الأُمور المصنوعة ووسائل الحيوة - وهي أُلوف و الوف - شيىء لم يتغيّر ذاته عمّا حدث عليه أوّلاً ، غير أنّ بقاء الأثر والخاصّة أبقى لكلّ واحد منها اسمه الأوّل الّذي وضع له . وفي اللّغات شيىء كثير من القسم الأوّل وهو اللفظ المنقول من معنى محسوس إلى معنى معقول يعثر عليه المتتبّع البصير .

فقد تحصّل أن استعمال الكلام والقول فيما مرّ مع فرض بقاء الأثر والخاصّة

استعمال حقيقيّ لا مجازيّ.

فظهر من جميع ما بيّنّاه: أنّ إطلاق الكلام والقول في مورده تعالى يحكي عن أمر حقيقيّ واقعي، و أنّه من مراتب المعنى الحقيقيّ لهاتين اللّفظتين و إن اختلف من حيث المصداق مع ماعندنا من مصداق الكلام، كما أنّ سائر الألفاظ المشتركة الاستعمال بيننا و بينه تعالى كالحيوة والعلم والإرادة والإعطاء كذلك.

واعلم: أنّ القول في معنى رفع الدرجات من قوله تعالى: ورفع بعضهم درجات اه من حيث اشتماله على أمر حقيقيّ واقعيّ غير اعتباريّ كالقول في معنى الكلام بعينه فقد توهّم أكثر الباحثين في المعارف الدينيّة: أنّ ما اشتملت عليه هذه البيانات اُمور اعتباريّة ومعاني و هميّة نظير ما يوجد بيننا معاشر أهل الاجتماع من الإنسان من مقامات الرئاسة والزعامة والفضيلة والتقدّم والتصدّر و نحو ذلك، فلزمهم أن يجعلوا ما يرتبط بها من الحقائق كمقامات الآخرة من جنّة ونار وسؤال وغير ذلك مرتبطة مترتّبة نظير ترتّب الآثار الخارجيّة على هذه المقامات الاجتماعيّة الاعتباريّة، أي إنّ الرابطة بين المقامات المعنويّة المذكورة و بين النتائج المترتّبة عليها رابطة الاعتبار والوضع، و لزمهم ـ اضطراراً ـ كون جاعل هذه الروابط وهوالله تعالى وتقدّس محكوماً بالآراء الاعتباريّة ومبعوثاً عن الشعور الوهميّ كالإنسان الواقع في عالم المادّة، والنازل في منزل الحركة والاستكمال، و لذلك تراهم يستنكفون عن القول باختصاص المقرّبين من أنبيائه و أوليائه بالكمالات الحقيقيّة المعنويّة الّتي تثبتها لهم ظواهر الكتاب والسنّة إلّا أن تنسلخ عن حقيقتها وترجع إلى نحو من الاعتباريّات.

قوله تعالى: و آتينا عيسى بن مريم البيّنات وأيّدناه بروح القدس اه رجوع إلى أصل السياق وهو التكلّم دون الغيبة كما مرّ.

والوجه في التصريح باسم عيسى مع عدم ذكر غيره من الرسل في الآية: أنّ ما ذكر له عليه السلام من جهات التفضيل وهو إيتاء البيّنات، والتأييد بروح القدس مشترك بين الرسل جميعاً ليس ممّا يختصّ ببعضهم دون بعض. قال تعالى: « ولقد أرسلنا رسلنا بالبيّنات » الحديد ـ ٢٥ و قال تعالى: « ينزّل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء

من عباده أن أنذر » النمل ـ ٢ لكنّهما في عيسى بنحو خاصّ فجميع آياته كإحياء الموتى وخلق الطير بالنفخ وإبراء الأكمه والأبرص ، و الإخبار عن المغيبات كانت اُموراً متّكئة على الحيوة مترشّحة عن الروح ، فلذلك نسبها إلى عيسى عليه‌السلام وصرّح باسمه إذ لولا التصريح لم يدلّ على كونه فضيلة خاصّة كما لو قيل : و آتينا بعضهم البيّنات وأيّدناه بروح القدس اه ، إذ البيّنات وروح القدس كما عرفت مشتركة غير مختصّة ، فلا يستقيم نسبتها إلى البعض بالاختصاص إلّا مع التصريح باسمه ليعلم أنّها فيه بنحو خاصّ غير مشترك تقريباً ، على أنّ في اسم عيسى عليه‌السلام خاصّة اُخرى وآية بيّنة وهي : أنّه ابن مريم لا أب له . قال تعالى : « وجعلناها وابنها آية للعالمين » الأنبياء ـ ٩١ . فمجموع الابن والاُمّ آية بيّنة إلهيّة وفضيلة اختصاصيّة اُخرى .

قوله تعالى: ولو شاء الله ما اقتتل الّذين من بعدهم من بعد ما جائتهم البيّنات اه ، العدول إلى الغيبة ثانياً لأنّ المقام مقام إظهار أنّ المشيّة والإرادة الربّانيّة غير مغلوبة ، والقدرة غير باطلة ، فجميع الحوادث على طرفي إثباتها و نفيها غير خارجة عن السلطنة الإلهيّة . وبالجملة وصف الاُلوهيّة هي الّتي تنافي تقيّد القدرة وتوجب إطلاق تعلّقها بطرفي الإيجاب و السلب فمسّت حاجة المقام إلى إظهار هذه الصفة المتعالية أعني الاُلوهيّة للمذكر فقيل : و لو شاء الله ما اقتتل اه ولم يقل : ولو شئنا ما اقتتل ، وهذا هو الوجه أيضاً في قوله تعالى في ذيل الآية : ولو شاء الله ما اقتتلوا اه ، و قوله : ولكنّ الله يفعل ما يريد اه ، وهو الوجه أيضاً في العدول عن الإضمار إلى الإظهار .

قوله تعالى : ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر اه ، نسب الاختلاف إليهم لا إلى نفسه لأنّه تعالى ذكر في مواضع من كلامه : أنّ الاختلاف بالإيمان و الكفر وسائر المعارف الأصليّة المبيّنة في كتب الله النازلة على أنبيائه إنّما حدث بين الناس بالبغي ، وحاشا أن ينتسب إليه سبحانه بغي أو ظلم .

قوله تعالى : ولو شاء ما اقتتلوا و لكنّ الله يفعل ما يريد اه ، أي ولو شاء الله لم يؤثّر الاختلاف في استدعاء القتال و لكنّ الله يفعل ما يريد اه ، وقد أراد أن يؤثّر

هذا الاختلاف في سوقه الناس إلى الاقتتال جرياً على سنّة الأسباب .

ومحصّل معنى الآية والله العالم : أنّ الرسل الّتي أُرسلوا إلى الناس عباد لله مقرّبون عند ربّهم ، مرتفع عن الناس أُفقهم و هم مفضّل بعضهم على بعض على ما لهم من الاصل الواحد والمقام المشترك ، فهذا حال الرسل وقد أتوا للناس بآيات بيّنات أظهروا بها الحقّ كلّ الإظهار و بيّنوا طريق الهداية أتمّ البيان ، و كان لازمه أن لاينساق الناس بعدهم إلاإلى الوحدة والاُلفة والمحبّة في دين الله من غير اختلاف وقتال لكن كان هناك سبب آخر أعقم هذا السبب ، و هو الاختلاف عن بغى منهم و انشعابهم إلى مؤمن و كافر ، ثمّ التفرّق بعد ذلك في سائر شئون الحيوة والسعادة ، ولو شاء الله لأعقم هذا السبب أعني الاختلاف فلم يوجب الاقتتال و ما اقتتلوا ، و لكن لم يشأ وأجرى هذا السبب كسائر الأسباب والعلل على سنّة الأسباب الّتي أرادها الله في عالم الصنع والايجاد ، والله يفعل ما يريد .

قوله تعالى : يا أيّها الّذين آمنوا أنفقوا إلخ ، معناه واضح وفي ذيل الآية دلالة على أنّ الاستنكاف عن الإنفاق كفر وظلم .

﴿ بحث روائى ﴾

في الكافي عن الباقر عليه‌السلام في قوله تعالى : تلك الرسل فضّلنا إلخ ، في هذا ما يستدلّ به على أنّ أصحاب محمّد قد اختلفوا من بعده فمنهم من آمن ومنهم من كفر .

و فى تفسير العيّاشيّ عن إصبغ بن نباته ، قال : كنت واقفاً مع أمير المؤمنين عليّ بن أبيطالب عليه‌السلام يوم الجمل فجاء رجل حتّى وقف بين يديه فقال : يا أمير المؤمنين كبّر القوم وكبّرنا ، وهلّل القوم وهلّلنا ، وصلّى القوم وصلّينا ، فعلى ما نقاتلهم ؟! فقال عليه‌السلام : على هذه الآية تلك الرسل فضّلنا بعضهم على بعض منهم من كلّم الله و رفع بعضهم درجات و آتينا عيسى بن مريم البيّنات وأيّدناه بروح القدس ولوشاء الله ما اقتتل الّذين مِن بَعدهم ـ فنحن الّذين مِن بَعدهم ـ ولكن اختلفوا فمِنهم مَنْ آمن و مِنهم مَنْ كفر ولو شاء الله ما اقتَتلوا و لكنّ الله يفعَلُ ما يُريد فنَحنُ الّذين

آمنّا وهم الّذين كفروا فقال الرجل : كفر القوم و ربّ الكعبة ثمّ حمل فقاتل حتّى قتل ـ رحمه الله ـ .

أقول : وروى هذه القصّة المفيد و الشيخ في أماليهما و القمي في تفسيره ، والرواية تدلّ على أنّه عليه‌السلام أخذ الكفر في الآية بالمعنى الأعمّ من الكفر الخاصّ المصطلح الّذي له أحكام خاصّة في الدين ، فإنّ النقل المستفيض وكذا التاريخ يشهدان أنّه عليه‌السلام ما كان يعامل مع مخالفيه من أصحاب الجمل وأصحاب صفّين والخوارج معاملة الكفّار من غير أهل الكتاب ولا معاملة أهل الكتاب ولا معاملة أهل الردّة من الدين ، فليس إلّا أنّه عدّهم كافرين على الباطن دون الظاهر، وقد كان عليه‌السلام يقول : اُقاتلهم على التأويل دون التنزيل .

و ظاهر الآية يساعد هذا المعنى ، فإنّه يدلّ على أنّ البيّنات الّتي جائت بها الرسل لم تنفع في رفع الاقتتال من الّذين من بعدهم لمكان الاختلاف المستند إليهم أنفسهم فوقوع الاختلاف ممّا لا تنفع فيه البيّنات من الرسل بل هو ممّا يؤدّي إليه الاجتماع الإنسانيّ الّذي لا يخلو عن البغي و الظلم ، فالآية في مساق قوله تعالى : « وما كان الناس إلّا اُمّة واحدة فاختلفوا ولولا كلمة سبقت من ربّك إلى أجل مسمّى لقضي بينهم فيما فيه يختلفون » يونس ـ ١٩ و قوله تعالى : «كان الناس اُمّة واحدة ـ إلى أن قال ـ : وما اختلف فيه إلّا الّذين اُوتوه بغياً بينهم فهدى الله الّذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحقّ بإذنه » البقرة ـ ٢١٣ و قوله تعالى : «ولا يزالون مختلفين إلّا من رحم ربّك » هود ـ ١١٩ . كلّ ذلك يدلّ على أنّ الاختلاف في الكتاب ـ وهو الاختلاف في الدين ـ بين أتباع الأنبياء بعدهم ممّا لا مناص عنه . وقد قال تعالى في خصوص هذه الاُمّة: « أم حسبتم أن تدخلوا الجنّة ولمّا يأتكم مثل الّذين خلوا من قبلكم » البقرة ـ ٢١٤ وقال تعالى حكاية عن رسوله ليوم القيمة : « وقال الرسول يا ربّ إنّ قومي اتّخذوا هذا القرآن مهجوراً » الفرقان ـ ٣٠ ، وفي مطاوى الآيات تصريحات وتلويحات بذلك .

وأمّا أنّ ذيل هذا الاختلاف منسحب إلى زمان الصحابة بعد الرحلة فالمعتمد

من التاريخ والمستفيض أو المتواتر من الأخبار يدلّ على أنّ الصحابة أنفسهم كان يعامل بعضهم مع بعض في الفتن والاختلافات الواقعة بعد رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم هذه المعاملة ، من غير أنّ يستثنوا أنفسهم من ذلك استناداً إلى عصمة أو بشارة أو اجتهاد أو استثناء من الله ورسوله ، والزائد على هذا المقدار من البحث لا يناسب وضع هذا الكتاب .

و في أمالي المفيد عن أبي بصير قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : لم يزل الله جلّ اسمه عالماً بذاته ولا معلوم ، و لم يزل قادراً بذاته و لا مقدور . قلت : - جعلت فداك - فلم يزل متكلّماً ؟ قال : الكلام محدث ، كان الله عزّ وجلّ وليس بمتكلّم ثمّ أحدث الكلام .

وفي الاحتجاج عن صفوان بن يحيى ، قال : سأل أبو قرّة المحدّث عن الرضا عليه السلام فقال : أخبرني -جعلت فداك- عن كلام الله لموسى فقال : الله أعلم بأيّ لسان كلّمه بالسريانيّة أم بالعبرانيّة فأخذ أبو قرّة بلسانه فقال : إنّما أسئلك عن هذا اللسان فقال أبو الحسن عليه السلام : سبحان الله عمّا تقول و معاذ الله أن يشبه خلقه أو يتكلّم بمثل ما هم متكلّمون ولكنّه سبحانه ليس كمثله شيء ولا كمثله قائل فاعل. قال : كيف ؟ قال : كلام الخالق لمخلوق ليس ككلام المخلوق لمخلوق ، ولا يلفظ بشقّ فم ولسان ، ولكن يقول له كن فكان ، بمشيّته ماخاطب به موسى من الأمر والنهي من غير تردّد في نفس-الخبر- .

وفي نهج البلاغة في خطبة له عليه السلام : متكلّم لا برويّة ، مريد لا بهمّة ، الخطبة .

وفي النهج أيضاً في خطبة له عليه السلام : الّذي كلّم موسى تكليماً ، وأراه من آياته عظيماً ، بلا جوارح ولا أدوات ولا نطق ولا لهوات ، الخطبة .

اقول : والأخبار المرويّة عن أئمّة أهل البيت في هذا المعنى كثيرة ، وهي مطبقة على أنّ كلامه تعالى الّذي يسمّيه الكتاب والسنّة كلاماً صفة فعل لا صفة ذات .

﴿ بحث فلسفي ﴾

ذكر الحكماء : أنّ ما يسمّى عند الناس قولاً وكلاماً وهو نقل الإنسان المتكلّم ما في ذهنه من المعنى بواسطة أصوات مؤلّفة موضوعة لمعنى فإذا قرع سمع المخاطب أو السامع

نقل المعنى الموضوع له الّذي في ذهن المتكلّم إلى ذهن المخاطب أو السامع ، فحصل بذلك الغرض منه وهو التفهيم والتفهّم ، قالوا : وحقيقة الكلام متقوّمة بما يدلّ على معنى خفيّ مضمر ، و أمّا بقيّة الخصوصيّات ككونه بالصوت الحادث في صدر الإنسان ومروره من طريق الحنجرة واعتماده على مقاطع الفم و كونه بحيث يقبل أن يقع مسموعاً لا أزيد عدداً أو أقلّ ممّا ركّبت عليه أسماعنا فهذه خصوصيّات تابعة للمصاديق وليست بدخيلة في حقيقة المعنى الّذي يتقوّم بها الكلام .

فالكلام اللفظيّ الموضوع الدالّ على ما في الضمير كلام ، وكذا الإشارة الوافية لإراءة المعنى كلام كما أنّ إشارتك بيدك : أن اقعد أو تعال و نحو ذلك أمر وقول ، وكذا الوجودات الخارجيّة لمّا كانت معلولة لعللها ، ووجود المعلول لمسانخته وجود علّته وكونه رابطاً متنزّلاً له يحكي بوجوده وجود علّته ، ويدلّ بذاته على خصوصيّات ذات علّته الكامنة في نفسها لولا دلالة المعلول عليها . فكلّ معلول بخصوصيّات وجوده كلام لعلّته تتكلّم به عن نفسها و كمالاتها ، ومجموع تلك الخصوصيّات بطور اللفّ كلمة من كلمات علّته ، فكلّ واحد من الموجودات بما أنّ وجوده مثال لكمال علّته الفيّاضة ، وكلّ مجموع منها ، ومجموع العالم الإمكانيّ كلام الله سبحانه يتكلّم به فيظهر المكنون من كمال أسمائه وصفاته ، فكما أنّه تعالى خالق للعالم والعالم مخلوقه كذلك هو تعالى متكلّم بالعالم مظهر به خبايا الأسماء والصفات والعالم كلامه .

بل الدقّة في معنى الدلالة على المعنى يوجب القول بكون الذات بنفسه دالّاً على نفسه فإنّ الدلالة بالأخرة شأن وجوديّ ليس ولا يكون لشيء بنحو الأصالة إلّا لله وبالله سبحانه ، فكلّ شيء دلالته على بارئه و موجده فرع دلالة ما منه على نفسه ودلالته لله بالحقيقة ، فالله سبحانه هو الدالّ على نفس هذا الشيء الدالّ ، وعلى دلالته لغيره . فهو سبحانه هو الدالّ على ذاته بذاته وهو الدالّ على جميع مصنوعاته فيصدق على مرتبة الذات الكلام كما يصدق على مرتبة الفعل الكلام بالتقريب المتقدّم ، فقد تحصّل بهذا البيان أنّ من الكلام ما هو صفة الذات وهو الذات من حيث دلالته على الذات ، ومنه ما هو صفة الفعل ، وهو الخلق والإيجاد من حيث دلالة الموجود على ما

عند موجده من الكمال .

أقول : ما نقلنا عنهم على تقدير صحّته لايساعد عليه اللفظ اللغويّ ، فإنّ الّذي أثبته الكتاب والسنّة هو أمثال قوله تعالى : منهم من كلّم الله و قوله : وكلّم الله موسى تكليماً وقوله : قال الله ياعيسى وقوله : وقلنا ياآدم وقوله : إنّا أوحينا إليك ، وقوله : نبّأني العليم الخبير . ومن المعلوم أنّ الكلام و القول بمعنى عين الذات لا ينطبق على شيىء من هذه الموارد .

واعلم أنّ بحث الكلام من أقدم الأبحاث العلميّة الّتي اشتغلت به الباحثون من المسلمين (وبذلك سمّي علم الكلام به) وهي أنّ كلام الله سبحانه هل هو قديم أو حادث ؟

ذهبت الأشاعرة إلى القدم غير أنّهم فسّروا الكلام بأنّ المراد بالكلام هو المعاني الذهنيّة الّتي يدلّ عليه الكلام اللّفظيّ ، وتلك المعاني علوم الله سبحانه قائمة بذاته قديمة بقدمها ، وأمّا الكلام اللّفظيّ وهو الأصوات والنغمات فهي حادثة زائدة على الذات بالضرورة .

و ذهبت المعتزلة إلى الحدوث غير أنّهم فسّروا الكلام بالألفاظ الدالّة على المعنى التامّ دلالة وضعيّة فهذا هو الكلام عند العرف . قالوا : وأمّا المعاني النفسيّة الّتي تسمّيه الأشاعرة كلاماً نفسيّاً فهي صور علميّة وليست بالكلام .

وبعبارة اُخرى : إنّا لا نجد في نفوسنا عند التكلّم بكلام غير المفاهيم الذهنيّة الّتي هي صور علميّة فإن اُريد بالكلام النفسيّ ذلك كان علماً لا كلاماً ، وإن اُريد به أمر آخر وراء الصورة العلميّة فإنّا لانجد وراءها شيئاً بالوجدان، هذا .

وربمّا أمكن أن يورد عليه بجواز أن يكون شيىء واحد بجهتين أو باعتبارين مصداقاً لصفتين أو أزيد وهو ظاهر . فلم لا يجوز أن تكون الصورة الذهنيّة علماً من جهة كونه انكشافاً للواقع ، وكلاماً من جهة كونه علماً يمكن إفاضته للغير ؟

أقول : والّذي يحسم مادّة هذا النزاع من أصله أنّ وصف العلم في الله سبحانه بأيّ معنى أخذناه أى سواء اُخذ علماً تفصيليّاً بالذات وإجماليّاً بالغير ، أو اُخذ علماً

تفصيليّاً بالذات وبالغير في مقام الذات. وهذان المعنيان من العام الّذي هو عين الذات، أو اُخذ علماً تفصيليّاً قبل الإيجاد بعد الذات أو اُخذ علماً تفصيليّاً بعد الإيجاد و بعد الذات جميعاً، فالعلم الواجبيّ على جميع تصاويره علم حضوريّ غير حصوليّ. والّذي ذكروه وتنازعوا عليه إنّما هو من قبيل العلم الحصوليّ الّذي يرجع إلى وجود مفاهيم ذهنيّة مأخوذة من الخارج بحيث لا يترتّب عليها آثارها الخارجيّة فقد أقمنا البرهان في محلّه: أنّ المفاهيم والمهيّات لا تتحقّق إلّا في ذهن الإنسان أو ما قاربه جنساً من أنواع الحيوان الّتي تعمل الأعمال الحيويّة بالحواسّ الظاهرة والإحساسات الباطنة.

وبالجملة فالله سبحانه أجلّ من أن يكون له ذهن يذهن به المفاهيم والمهيّات الاعتباريّة ممّا لا ملاك لتحقّقه إلّا الوهم فقط نظير مفهوم العدم و المفاهيم الاعتباريّة في ظرف الاجتماع، ولو كان كذلك لكان ذاته المقدّسة محلّاً للتركيب، ومعرضاً لحدوث الحوادث، وكلامه محتملاً للصدق والكذب إلى غير ذلك من وجوه الفساد تعالى عنها وتقدّس.

وأمّا معنى علمه بهذه المفاهيم الواقعة تحت الألفاظ فسيجيىء إنشاء الله بيانه في موضع يليق به.

☆ ☆ ☆

اَللَّهُ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمٰوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَؤُدُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ (٢٥٥) .

﴿ بيان ﴾

قوله تعالى : الله لا إله إلّا هو الحيّ القيّوم اه ، قد تقدّم في سورة الحمد بعض الكلام في لفظ الجلالة ، وأنّه سواء اُخذ من أله الرجل بمعنى تاه وولِه أو من أله بمعنى عبد فلازم معناه الذات المستجمع لجميع صفات الكمال على سبيل التلميح .

وقد تقدّم بعض الكلام في قوله تعالى: لا إله إلّا هو اه في قوله تعالى: « وإلهكم إلهٌ واحد » البقرة ـ ١٦٣ ، وضمير هو وإن رجع إلى اسم الجلالة لكن اسم الجلالة لمّا كان علماً بالغلبة يدلّ على نفس الذات من حيث إنّه ذات وإن كان مشتملاً على بعض المعاني الوصفيّة الّتي يلمّح باللّام أو بالإطلاق إليها ، فقوله : لا إله إلّا هو يدلّ على نفي حقّ الثبوت عن الآلهة الّتي تثبت من دون الله .

وأمّا اسم الحيّ فمعناه ذو الحيوة الثابتة على وزان سائر الصفات المشبّهة في دلالتها على الدوام والثبات .

والناس في بادي مطالعتهم لحال الموجودات وجدوها على قسمين : قسم منها لا يختلف حاله عند الحسّ مادام وجوده ثابتاً كالأحجار وسائر الجمادات . وقسم منها ربّما تغيّرت حاله وتعطّلت قواه وأفعاله مع بقاء وجودها على ما كان عليه عند الحسّ ، وذلك كالإنسان وسائر أقسام الحيوان والنبات فإنّا ربّما نجدها تعطّلت قواها ومشاعرها وأفعالها ثمّ يطرأ عليها الفساد تدريجاً ، وبذلك أذعن الانسان بأنّ هناك وراء الحواسّ أمراً آخر

هو المبدء للإحساسات والإدراكات العلميّة والأفعال المبتنية على العلم والإرادة وهو المسمّى بالحيوة ويسمّى بطلانه بالموت. فالحيوة نحو وجود يترشّح عنه العلم والقدرة.

وقد ذكر الله سبحانه هذه الحيوة في كلامه ذكر تقرير لها. قال تعالى: «اعلموا أنّ الله يحيي الأرض بعد موتها» الحديد-١٧ و قال تعالى: «إنّك ترى الأرض خاشعة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزّت وربت إنّ الّذي أحياها لمحيي الموتى» فصّلت - ٣٩ و قال تعالى: «ومايستوي الأحياء ولا الأموات» الفاطر - ٢٢ و قال تعالى: «و جعلنا من الماء كلّ شيىء حيّ» الأنبياء - ٣٠. فهذه تشمل حيوة أقسام الحيّ من الإنسان و الحيوان والنبات.

وكذلك القول في أقسام الحيوة. قال تعالى: «ورضوا بالحيوة الدنيا واطمأنّوا بها» يونس - ٧ و قال تعالى: «ربّنا أمتّنا اثنتين و أحييتنا اثنتين» المؤمن - ١١. و الإحياءان المذكوران يشتملان على حيوتين: إحداهما: الحيوة البرزخيّة، والثانية: الحيوة الآخرة، فللحيوة أقسام كما للحيّ أقسام.

والله سبحانه مع مايقرّر هذه الحيوة الدنيا يعدّها في مواضع كثيرة من كلامه شيئاً رديّاً هيّناً لايعبأ بشأنه كقوله تعالى: «وما الحيوة الدنيا في الآخرة إلّا متاع» الرعد - ٢٨ وقوله تعالى: «تبتغون عرض الحيوة الدنيا» النساء -٩٣ و قوله تعالى: «تريد زينة الحيوة الدنيا» الكهف - ٢٨ و قوله تعالى: و ما الحيوة الدنيا إلّا لعب و لهو» الأنعام - ٣٢ وقوله تعالى: «وما الحيوة الدنيا إلّا متاع الغرور» الحديد- ٢٠. فوصف الحيوة الدنيا بهذه الأوصاف فعدّها متاعاً والمتاع مايقصد لغيره، وعدّها عرضاً والعرض ما يعترض ثمّ يزول، وعدّها زينة والزينة هو الجمال الّذي يضمّ على الشيىء ليقصد الشيىء لأجله فيقع غيرما قصد ويقصد غير ماوقع، وعدّها لهواً واللهو مايلهيك ويشغلك بنفسه عمّا يهمّك، وعدّها لعباً واللعب هوالفعل الّذي يصدر لغاية خياليّة لاحقيقيّة، وعدّها متاع الغرور وهو ما يغرّ به الإنسان.

ويفسّر جميع هذه الآيات ويوضحها قوله تعالى: «وما الحيوة الدنيا إلّا لهو ولعب وإنّ الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون» العنكبوت - ٦٤، يبيّن أنّ

الحيوة الدنيا إنّما تسلب عنها حقيقة الحيوة أي كمالها في مقابل ما تثبت للحيوة الآخرة حقيقة الحيوة و كمالها ، وهي الحيوة الّتي لاموت بعدها. قال تعالى : « آمنين لا يذوقون فيها الموت إلّا الموتة الأولى » الدخان ـ ٥٦ و قال تعالى : « لهم فيها ما يشاؤن ولدينا مزيد » ق ـ ٣٥ . فلهم في حيوتهم الآخرة أن لا يعتريهم الموت ، ولا يعترضهم نقص في العيش وتنغّص ، لكنّ الأوّل من الوصفين أعني الأمن هو الخاصّة الحقيقيّة للحيوة الضروريّة له .

فالحيوة الأُخرويّة هي الحيوة بحسب الحقيقة لعدم إمكان طروّ الموت عليها بخلاف الحيوة الدنيا ، لكنّ الله سبحانه مع ذلك أفاد في آيات أُخر كثيرة أنّه تعالى هو المفيض للحيوة الحقيقيّة الأُخرويّة والمحيي للإنسان في الآخرة، وبيده تعالى أزمّة الأُمور . فأفاد ذلك أنّ الحيوة الأُخرويّة أيضاً مملوكة لا مالكة ومسخّرة لا مطلقة أعني أنّها إنّما ملكت خاصّتها المذكورة بالله لا بنفسها .

ومن هنا يظهر أنّ الحيوة الحقيقيّة يجب أن تكون بحيث يستحيل طروّ الموت عليها لذاتها ولا يتصوّر ذلك إلّا بكون الحيوة عين ذات الحيّ غير عارضة لها ولا طارية عليها بتمليك الغير وإفاضته . قال تعالى : « وتوكّل على الحيّ الّذي لا يموت » الفرقان ـ ٥٨ . و عليهذا فالحيوة الحقيقيّة هي الحيوة الواجبة ، و هي كون وجوده بحيث يعلم و يقدر بالذات .

ومن هنا يعلم : أن القصر في قوله تعالى : « هو الحيّ لا إله إلّا هو » قصر حقيقيّ غير إضافيّ ، وأنّ حقيقة الحيوة الّتي لا يشوبها موت ولا يعتريها فناء وزوال هي حيوته تعالى .

فالأوفق فيما نحن فيه من قوله تعالى : الله لا إله إلّا هو الحيّ القيّوم الآية ، وكذا في قوله تعالى : « الٓمٓ الله لا إله إلّا هو الحيّ القيّوم » آل عمران ـ ١ أن يكون لفظ الحيّ خبراً بعد خبر فيفيد الحصر لأنّ التقدير ، الله الحيّ فالآية تفيد أنّ الحيوة لله محضاً إلّا ما أفاضه لغيره

وأمّا اسم القيّوم فهو على ما قيل : فيعول كالقيّام فيعال من القيام وصف يدلّ على المبالغة ، والقيام هو حفظ الشيء وفعله وتدبيره وتربيته والمراقبة عليه والقدرة عليه. كلّ

ذلك مأخوذ من القيام بمعنى الانتصاب للملازمة العاديّة بين الانتصاب و بين كلّ منها .

وقد أثبت الله تعالى أصل القيام بأمور خلقه لنفسه في كلامه حيث قال تعالى : « أفمن هو قائم على كلّ نفس بما كسبت » الرعد -٣٥ وقال تعالى- وهو أشمل من الآية السابقة- : « شهد الله أنّه لا إله إلّا هو والملائكة وأولوا العلم قائماً بالقسط لا إله إلّا هو العزيز الحكيم » آل عمران - ١٨ . فأفاد أنّه قائم على الموجودات بالعدل فلا يعطي ولا يمنع شيئاً في الوجود (وليس الوجود إلّا الإعطاء والمنع) إلّا بالعدل بإعطاء كلّ شيء ما يستحقّه ثمّ بيّن أنّ هذا القيام بالعدل مقتضى اسميه الكريمين : العزيز الحكيم فبعزّته يقوم على كلّ شيء و بحكمته يعدل فيه .

و بالجملة لمّا كان تعالى هو المبدء الّذي يبتدى منه وجود كلّ شيء وأوصافه و آثاره لا مبدء سواه إلّا وهو ينتهي إليه ، فهو القائم على كلّ شيء من كلّ جهة بحقيقة القيام الّذي لا يشوبه فتور وخلل ، وليس ذلك لغيره قطّ إلّا بإذنه بوجه ، فليس له تعالى إلّا القيام من غير ضعف وفتور ، وليس لغيره إلّا أن يقوم به ، فهناك حصران : حصر القيام عليه ، وحصره على القيام . وأوّل الحصرين هو الّذي يدلّ عليه كون القيّوم في الآية خبراً بعد خبر لله (الله القيّوم) . والحصر الثاني هو الّذي تدلّ عليه الجملة التالية أعني قوله : لا تأخذه سنة ولا نوم اه .

وقد ظهر من هذا البيان أنّ اسم القيّوم أمّ الأسماء الإضافيّة الثابتة له تعالى جميعاً وهي الأسماء الّتي تدلّ على معان خارجة عن الذات بوجه كالخالق والرازق والمبدىء والمعيد والمحيي والمميت والغفور والرحيم والودود وغيرها .

قوله تعالى : لا تأخذه سِنة ولا نوم اه ، السنة بكسر السين الفتور الّذي يأخذ الحيوان في أوّل النوم ، والنوم هو الركود الّذي يأخذ حواسّ الحيوان لعوامل طبيعيّة تحدث في بدنه ، والرؤيا غيره وهي ما يشاهده النائم في منامه .

وقد أورد على قوله : سنة ولا نوم أنّه على خلاف الترتيب الّذي تقتضيه البلاغة فإنّ المقام مقام الترقّي ، والترقّي في الإثبات إنّما هو من الأضعف إلى الأقوى كقولنا : فلان يقدر على حمل عشرة أمنان بل عشرين ، وفلان يجود بالمئات بل بالألوف وفي النّفي

بالعكس كما نقول : لا يقدر فلان على حمل عشرين ولا عشرة ، ولا يجود بالألوف ولا بالمئات ، فكان ينبغي أن يقال : لا تأخذه نوم ولا سنة .

والجواب : أنّ الترتيب المذكور لا يدور مدار الإثبات والنفي دائماً كما يقال: فلان يجهده حمل عشرين بل عشرة ولا يصحّ العكس ، بل المراد هو صحّة الترقّي وهي مختلفة بحسب الموارد ، ولمّا كان أخذ النوم أقوى تأثيراً وأضرّ على القيّوميّة من السنة كان مقتضى ذلك أن ينفى تأثير السنة وأخذها أوّلاً ثمّ يترقّى إلى نفى تأثير ما هو أقوى منه تأثيراً ، ويعود معنى لا تأخذه سنة ولا نوم إلى مثل قولنا : لا يؤثّر فيه هذا العامل الضعيف بالفتور في أمره ولا ما هو أقوى منه .

قوله تعالى : له ما في السموات وما في الأرض من ذا الّذي يشفع عنده إلّا بإذنه اه ، لمّا كانت القيّوميّة التامّة الّتي له تعالى لاتتمّ إلّا بأن يملك السموات والأرض وما فيهما بحقيقة الملك ذكره بعدهما ، كما أنّ التوحيد التامّ في الاُلوهيّة لا يتمّ إلّا بالقيّوميّة ، ولذلك ألحقها بها أيضاً ،

وهاتان جملتان كلّ واحد منهما مقيّدة أو كالمقيّد بقيد في معنى دفع الدخل، أعنى قوله تعالى : له ما في السموات و ما في الأرض اه مع قوله تعالى : من ذا الّذى يشفع عنده إلّا باذنه اه و قوله تعالى : يعلم ما بين أيديهم و ما خلفهم اه مع قوله تعالى : ولا يحيطون بشيىء من علمه إلّا بما شاء اه .

فأمّا قوله تعالى : له ما في السموات وما في الأرض اه فقد عرفت معنى ملكه تعالى (بالكسر) للموجودات وملكه تعالى (بالضمّ) لها ، والملك بكسر الميم وهو قيام ذوات الموجودات وما يتبعها من الأوصاف والآثار بالله سبحانه هو الّذي يدلّ عليه قوله تعالى : له ما في السموات وما في الأرض اه ، فالجملة تدلّ على ملك الذات وما يتبع الذات من نظام الآثار .

وقد تمّ بقوله : القيّوم لا تأخذه سنة ولا نوم له ما في السموات وما في الأرض اه أنّ السلطان المطلق في الوجود لله سبحانه لا تصرّف إلّا وهو له ومنه ، فيقع من ذلك في الوهم أنّه إذا كان الأمر على ذلك فهذه الأسباب والعلل الموجودة في العالم

ما شأنها: وكيف يتصوّر فيها ومنها التأثير ولا تأثير إلّا لله سبحانه؟

فأُجيب بأنّ تصرّف هذه العلل والأسباب في هذه الموجودات المعلولة توسّط في التصرّف، و بعبارة أُخرى شفاعة في موارد المسبّبات بإذن الله سبحانه، فإنّما هي شفعاء، والشفاعة ـ وهي بنحو توسّط في إيصال الخير أو دفع الشرّ، وتصرّف ما من الشفيع في أمر المستشفع ـ إنّما تنافي السلطان الإلهيّ والتصرّف الربوبيّ المطلق إذا لم ينته إلى إذن الله، ولم يعتمد على مشيّة الله تعالى بل كانت مستقلّة غير مرتبطة وما من سبب من الأسباب ولا علّة من العلل إلّا وتأثيره بالله ونحو تصرّفه بإذن الله. فتأثيره وتصرّفه نحو من تأثيره وتصرّفه تعالى فلا سلطان في الوجود إلّا سلطانه ولا قيّوميّة إلّا قيّوميّته المطلقة عزّ سلطانه.

وعلى ما بيّنّاه فالشفاعة هي التوسّط المطلق في عالم الأسباب والوسائط أعمّ من الشفاعة التكوينيّة وهي توسّط الأسباب في التكوين، والشفاعة التشريعيّة أعني التوسّط في مرحلة المجازاة الّتي تثبتها الكتاب والسنّة في يوم القيامة على ما تقدّم البحث عنها في قوله تعالى: «واتّقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً» البقرة ـ ٤٨. وذلك أنّ الجملة أعني قوله تعالى: من ذا الّذي يشفع عنده اه مسبوقة بحديث القيّوميّة والملك المطلق الشاملين للتكوين والتشريع معاً، بل المتماسّين بالتكوين ظاهراً فلا موجب لتقييدهما بالقيّوميّة والسلطنة التشريعيّتين حتّى يستقيم تذييل الكلام بالشفاعة المخصوصة بيوم القيمة.

فمساق هذه الآية في عموم الشفاعة مساق قوله تعالى: «إنّ ربّكم الله الّذي خلق السموات والأرض ثمّ استوى على العرش يدبّر الأمر ما من شفيع إلّا من بعد إذنه» يونس ـ ٣ و قوله تعالى: «الله الّذي خلق السموات و الأرض في ستّة أيّام ثمّ استوى على العرش ما لكم من دونه من وليّ ولا شفيع» آلم السجدة ـ ٤. وقد عرفت في البحث عن الشفاعة أنّ حدّها كما ينطبق على الشفاعة التشريعيّة كذلك ينطبق على السببيّة التكوينيّة، فكلّ سبب من الأسباب يشفع عند الله لمسبّبه بالتمسّك بصفات فضله وجوده ورحمته لإيصال نعمة الوجود إلى مسبّبه، فنظام

السببيّة بعينه ينطبق على نظام الشفاعة كما ينطبق على نظام الدعاء والمسئلة. قال تعالى: « يسئله من في السموات والأرض كلّ يوم هو في شأن » الرحمن ـ ٥٥ و قال تعالى : « وآتيكم من كلّ ما سئلتموه » إبراهيم ـ ٣٤ . وقد مرّ بيانه في تفسير قوله تعالى : « وإذا سئلك عبادي عنّي » البقرة ـ ١٨ .

قوله تعالى : يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيىء من علمه إلّا بما شاء اه ، سياق الجملة مع مسبوقيّتها بأمر الشفاعة يقرب من سياق قوله تعالى : بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهُم بأمره يعملون يعلم ما بَين أيديهم وما خَلفهم ولا يشفعون إلّا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون » الأنبياء ـ ٢٨ . فالظاهر أنّ ضمير الجمع الغائب راجع إلى الشفعاء الّذي تدلّ عليه الجملة السابقة معنى فعلمه تعالى بما بين أيديهم وما خلفهم كناية عن كمال إحاطته بهم ، فلا يقدرون بواسطة هذه الشفاعة والتوسّط المأذون فيه على إنفاذ أمر لا يريده الله سبحانه ولا يرضى به في ملكه ، ولا يقدر غيرهم أيضاً أن يستفيد سوءاً من شفاعتهم ووساطتهم فيداخل في ملكه تعالى فيفعل فيه ما لم يقدّره.

وإلى نظير هذا المعنى يدلّ قوله تعالى : « وما نتنزّل إلّا بأمر ربّك له ما بَين أيدينا وما خلفنا وما بين ذلك وما كان ربّك نسيّاً » مريم ـ ٦٤ و قوله تعالى : « عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلّا من ارتضى من رسول فإنّه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصداً ليعلم أن قد أبلغوا رسالات ربّهم وأحاط بما لديهم وأحصى كلّ شيىء عدداً » الجنّ ـ ٢٨ . فإنّ الآيات تبيّن إحاطته تعالى بالملائكة والأنبياء لئلّا يقع منهم ما لم يرده ، ولا يتنزّلوا إلّا بأمره ، ولا يبلّغوا إلّا مايشائه . وعلى ما بيّناه فالمراد بما بين أيديهم : ما هو حاضر مشهود معهم ، وبما خلفهم : ما هو غائب عنهم بعيد منهم كالمستقبل من حالهم ، ويؤل المعنى إلى الشهادة والغيب .

وبالجملة قوله : يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم اه كناية عن إحاطته تعالى بما هو حاضر معهم موجود عندهم وبما هو غائب عنهم آت خلفهم، ولذلك عقّبه بقوله تعالى: ولا يحيطون بشيىء من علمه إلّا بما شاء اه تبييناً لتمام الإحاطة الربوبيّة والسلطة

الإلهيّة أي إنّه تعالى عالم محيط بهم وبعلمهم وهم لا يحيطون بشيء من علمه إلّا بما شاء .

ولا ينافي إرجاع الجمع المذكّر العاقل وهو قوله « هم » في المواضع الثلث إلى الشفعاء ماقدّمناه من أنّ الشفاعة أعمّ من السببيّة التكوينيّة والتشريعيّة ، وأنّ الشفعاء هم مطلق العلل والأسباب . وذلك لأنّ الشفاعة والوساطة والتسبيح والتحميد لمّا كان المعهود من حالها أنّها من أعمال أرباب الشعور والعقل شاع التعبير عنها بما يخصّ اُولي العقل من العبارة . وعلى ذلك جرى ديدن القرآن في بياناته كقوله تعالى : « وإن من شيء إلّا يسبّح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم » الأسراء ـ ٤٤ . وقوله تعالى: «ثمّ استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين » فصّلت ـ ١١ ، إلى غير ذلك من الآيات .

وبالجملة قوله : ولا يحيطون بشيء من علمه إلّا بما شاء يفيد معنى تمام التدبير وكماله ، فإنّ من كمال التدبير أن يجهل المدبَّر (بالفتح) بما يريده المدبِّر (بالكسر) من شأنه ومستقبل أمره لئلّا يحتال في التخلّص عمّا يكرهه من أمر التدبير فيفسد على المدبِّر (بالكسر) تدبيره ، كجماعة مسيّرين على خلاف مشتهاهم ومرادهم فيبالغ في التعمية عليهم حتّى لا يدروا من أين سيروا ، وفي أين نزلوا ، وإلى أين يقصد بهم .

فيبيّن تعالى بهذه الجملة أنّ التدبير له وبعلمه بروابط الأشياء الّتي هو الجاعل لها ، وبقيّة الأسباب والعلل وخاصّة اُولوا العلم منها وإن كان لها تصرّف وعلم لكن ما عندهم من العلم الّذي ينتفعون به ويستفيدون منه فإنّما هو من علمه تعالى وبمشيّته وإرادته ، فهو من شئون العلم الإلهيّ ، وما تصرّفوا به فهو من شئون التصرّف الإلهيّ وأنحاء تدبيره ، فلا يسع لمقدّم منهم أن يقدم على خلاف مايريده الله سبحانه من التدبير الجاري في مملكته إلّا وهو بعض التدبير .

وفي قوله تعالى : ولا يحيطون بشيء من علمه إلّا بما شاء اه على تقدير أن يراد بالعلم المعنى المصدريّ أو معنى اسم المصدر لا المعلوم دلالة على أنّ العلم كلّه لله و لا يوجد من العلم عند عالم إلّا وهو شيء من علمه تعالى ، ونظيره مايظهر من كلامه تعالى من

اختصاص القدرة و العزّة و الحيوة بالله تعالى. قال تعالى: « ولو يرى الّذين ظلموا إذ يرون العذاب أنّ القوّة لله جميعاً » البقرة ـ ١٣٥ و قال تعالى: « أيبتغون عندهم العزّة فإنّ العزّة لله جميعاً » النساء ـ ١٣٨ و قال تعالى « هو الحيّ لا إله إلّا هو » المؤمن ـ ٦٥ . ويمكن أن يستدلّ على ما ذكرناه من انحصار العلم بالله تعالى بقوله: « إنّه هو العليم الحكيم » يوسف ـ ٨٣ و قوله تعالى: « والله يعلم وأنتم لا تعلمون » آل عمران ـ ٦٦ ، إلى غير ذلك من الآيات . وفي تبديل العلم بالإحاطة في قوله: ولا يحيطون بشيىء من علمه اه لطف ظاهر.

قوله تعالى: وسع كرسيّه السموات والأرض اه، الكرسيّ معروف وسمّي به لتراكم بعض أجزائه بالصناعة على بعض، و ربّما كنّي بالكرسيّ عن الملك فيقال: كرسيّ الملك، ويراد منطقة نفوذه ومتّسع قدرته .

و كيف كان فالجمل السابقة على هذه الجملة أعني قوله: له ما في السموات وما في الأرض إلخ تفيد أنّ المراد بسعة الكرسيّ إحاطة مقام السلطنة الإلهيّة، فيتعيّن للكرسيّ من المعنى: أنّه المقام الربوبيّ الّذي يقوم به ما في السموات والأرض من حيث إنّها مملوكة مدبّرة معلومة، فهو من مراتب العلم؛ ويتعيّن للسعة من المعنى: أنّها حفظ كلّ شيىء ممّا في السموات والأرض بذاته و آثاره، ولذلك ذيّله بقوله: ولا يؤده حفظهما اه .

قوله تعالى: ولايؤده حفظهما وهوالعليّ العظيم اه، يقال: آده يؤده أوداً إذا ثقل عليه وأجهده وأتعبه، والظاهر أنّ مرجع الضمير في يؤده اه هو الكرسيّ وإن جاز رجوعه إليه تعالى، و نفي الأود والتعب عن حفظ السموات والأرض في ذيل الكلام ليناسب ما افتتح به من نفي السنة والنوم في القيّوميّة على ما في السموات والأرض.

و محصّل ما تفيده الآية من المعنى: أنّ الله لا إله إلّا هو له كلّ الحيوة وله القيّوميّة المطلقة من غير ضعف ولا فتور، ولذلك وقع التعليل بالاسمين الكريمين: العليّ العظيم فإنّه تعالى لعلوّه لا تناله أيدي المخلوقات فيوجبوا بذلك ضعفاً في وجوده وفتوراً في أمره، ولعظمته لا يجهده كثرة الخلق ولا يطيقه عظمة السموات

والأرض. وجملة : وهو العليّ العظيم اه لاتخلو عن الدلالة على الحصر ، وهذا الحصر إمّا حقيقيّ كما هو الحقّ ، فإنّ العلوّ والعظمة من الكمال وحقيقة كلّ كمال له تعالى. وإمّا دعوى لمسيس الحاجة إليه في مقام التعليل ليختصّ العلوّ والعظمة به تعالى دعوى، فيسقط السموات والأرض عن العلوّ والعظمة في قبال علوّه وعظمته تعالى .

(بحث روائي)

في تفسير العيّاشيّ عن الصادق عليه السلام قال : قال أبوذرّ : يا رسول الله ما أفضل ما اُنزل عليك ؟ قال : آية الكرسيّ، ما السموات السبع والأرضون السبع في الكرسيّ إلّا كحلقة ملقاة بأرض فلاة ثمّ قال : وإنّ فضل العرش على الكرسيّ كفضل الفلاة على الحلقة.

أقول : وروى صدر الرواية السيوطيّ في الدرّ المنثور عن ابن راهويه في مسنده عن عوف بن مالك عن أبي ذرّ ، ورواه أيضاً عن أحمد و ابن الضريس والحاكم وصحّحه والبيهقيّ في شعب الإيمان عن أبي ذرّ.

وفي الدرّ المنثور أخرج أحمد والطبرانيّ عن أبي أمامة ، قال : قلت : يارسول الله أيّما اُنزل عليك أعظم ؟ قال : الله لا إله إلّا هو الحيّ القيّوم، آية الكرسيّ.

أقول : وروى فيه هذا المعنى أيضاً عن الخطيب البغداديّ في تاريخه عن أنس عنه صلّى الله عليه وآله وسلّم .

وفيه أيضاً عن الدارميّ عن أيفع بن عبد الله الكلاعيّ ، قال: قال رجل : يارسول الله أيّ آية في كتاب الله أعظم ؟ قال : آية الكرسيّ : الله لا إله إلّا هو الحيّ القيّوم، الحديث .

أقول : تسمية هذه الآية بآية الكرسيّ ممّا قد اشتهرت في صدر الإسلام حتّى في زمان حيوة النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم حتّى في لسانه كما تفيده الروايات المنقولة عنه صلّى الله عليه وآله وسلّم و عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام وعن الصحابة ، وليس إلّا للاعتناء التامّ بها وتعظيم أمرها ، وليس إلّا لشرافة ما تدلّ عليه من المعنى ورقّته ولطفه ، وهوالتوحيد الخالص

المدلول عليه بقوله: الله لا إله إلّا هو، و معنى القيّوميّة المطلقة الّتي يرجع إليه جميع الأسماء الحسنى ماعدا أسماء الذات على ما مرّ بيانه، وتفصيل جريان القيّوميّة في ما دقّ وجلّ من الموجودات من صدرها إلى ذيلها ببيان أنّ ما خرج منها من السلطنة الإلهيّة فهو من حيث إنّه خارج منها داخل فيها، ولذلك ورد فيها أنّها أعظم آية في كتاب الله، وهو كذلك من حيث اشتمالها على تفصيل البيان، فإنّ مثل قوله تعالى: «الله لا إله إلّا هو له الأسماء الحسنى» طه ـ ٨ و إن اشتملت على ما تشتمل عليه آية الكرسيّ غير أنّها مشتملة على إجمال المعنى دون تفصيله، ولذا ورد في بعض الأخبار أنّ آية الكرسيّ سيّدة آى القرآن رواها في الدرّ المنثور عن أبي هريرة عن النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم، وورد في بعضها أنّ لكلّ شيىء ذروة وذروة القرآن آية الكرسيّ، رواها العيّاشيّ في تفسيره عن عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام.

وفي أمالي الشيخ بإسناده عن أبي أمامة الباهليّ: أنّه سمع عليّ بن أبيطالب عليه السلام يقول: ما أرى رجلاً أدرك عقله الإسلام أو ولد في الإسلام يبيت ليلة سوادها. قلت: وما سوادها؟ قال: جميعها حتّى يقرء هذه الآية: الله لا إله إلّا هو الحيّ القيّوم فقرء الآية إلى قوله: ولا يؤده حفظهما وهو العليّ العظيم. قال: فلو تعلمون ما هي أو قال: مافيها ما تركتموها على حال، إنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم قال: أعطيت آية الكرسيّ من كنز تحت العرش، ولم يؤتها نبيّ كان قبلي. قال عليّ فما بتّ ليلة قطّ منذ سمعتها من رسول الله إلّا قرئتها، الحديث.

أقول: وروى هذا المعنى في الدرّ المنثور عن عبيد وابن أبي شيبة و الدارميّ ومحمّد بن نصر و ابن الضريس عنه عليه السلام، ورواه أيضاً عن الديلميّ عنه عليه السلام. والروايات من طرق الشيعة وأهل السنّة في فضلها كثيرة، وقوله عليه السلام: إنّ رسول الله قال: أعطيت آية الكرسيّ من كنز تحت العرش اه. وروي في هذا المعنى أيضاً في الدرّ المنثور عن البخاريّ في تاريخه وابن الضريس عن أنس أنّ النبيّ قال: أعطيت آية الكرسيّ من تحت العرش. وفيه إشارة إلى كون الكرسيّ تحت العرش ومحاطاً له وسيأتي الكلام في بيانه.

وفي الكافي عن زرارة قال : سألت أباعبد الله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ : وسع كرسيّه السموات والأرض، السموات و الأرض وسعن الكرسيّ أو الكرسيّ وسع السموات والأرض؟فقال عليه السلام : إنّ كلّ شيئ في الكرسيّ .

أقول :وهذا المعنى مرويّ عنهم في عدّة روايات بمايقرب من هذا السؤال والجواب وهو بظاهره غريب ، إذ لم يرو قراءة كرسيّه بالنصب والسموات والأرض بالرفع حتّى يستصحّ بها هذا السؤال ، والظاهر أنّه مبنيّ على ما يتوهّمه الأفهام العاميّة أنّ الكرسيّ جسم مخصوص موضوع فوق السموات أو السماء السابعة (أعني فوق عالم الأجسام) منه يصدر أحكام العالم الجسمانيّ ، فيكون السموات والأرض وسعته إذكان موضوعاً عليها كهيئة الكرسيّ على الأرض، فيكون معنى السؤال أنّ الأنسب أنّ السموات والأرض وسعت الكرسيّ فما معنى سعته لها ؟ ، وقد قيل بنظير ذلك في خصوص العرش فأجيب بأنّ الوسعة من غير سنخ سعة بعض الأجسام لبعض ..

وفي المعاني عن حفص بن الغياث قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ : وسع كرسيّه السموات والأرض، قال : علمه .

وفيه أيضاً عنه عليه السلام في الآية: السموات والأرض ومابينهما في الكرسيّ، والعرش هو العلم الّذي لا يقدّر أحد قدره .

أقول : و يظهر من الروايتين : أنّ الكرسيّ من مراتب علمه تعالى كما مرّ استظهاره، وفي معناهما روايات أُخرى .

و كذا يظهر منهما وممّا سيجيء : أنّ في الوجود مرتبة من العلم غير محدودة أعني أنّ فوق هذا العالم الّذي نحن من أجزائها عالماً آخر موجوداتها أُمور غير محدودة في وجودها بهذه الحدود الجسمانيّة ، والتعيّنات الوجوديّة الّتي لوجوداتنا ، وهي في عين أنّها غير محدودة معلومة لله سبحانه أي أنّ و جودها عين العلم ، كما أنّ الموجودات المحدودة الّتي في الوجود معلومة لله سبحانه في مرتبة وجودها أي إنّ وجودها نفس علمه تعالى بها وحضورها عنده ، ولعلّنا نوفّق لبيان هذا العلم المسمّى بالعلم الفعليّ فيما سيأتي من قوله تعالى : « وما يعزب عن ربّك من مثقال ذرّة في السموات ولا في

الأرض » يونس ـ ٦١ .

وما ذكرناه من علم غير محدود هو الّذي يرشد إليه قوله عليه‌السلام في الرواية ، والعرش هو العلم الّذي لا يقدّر أحد قدره اه ، ومن المعلوم أنّ عدم التقدير والتحديد ليس من حيث كثرة معلومات هذا العلم عدداً ، لاستحالة وجود عدد غير متناه ، وكلّ عدد يدخل الوجود فهو متناه ، لكونه أقلّ ممّا يزيد عليه بواحد ، ولو كان عدم تناهي العلم أعني العرش لعدم تناهي معلوماته كثرة لكان الكرسيّ بعض العرش لكونه أيضاً علماً وإن كان محدوداً ، بل عدم التناهي والتقدير إنّما هو من جهة كمال الوجود أي إنّ الحدود و القيود الوجوديّة يوجب التكثّر والتميّز والتمايز بين موجودات عالمنا المادّيّ ، فتوجب انقسام الأنواع بالأصناف والأفراد ، والأفراد بالحالات ؛ والإضافات غير موجودة فينطبق على قوله تعالى : « وإن من شيىء إلّا عندنا خزائنه وما ننزّله إلّا بقدر معلوم » الحجر ـ ٢١ . وسيجيىء تمام الكلام فيه إنشاء الله تعالى .

وهذه الموجودات كما أنّها معلومة بعلم غير مقدّر أي موجودة في ظرف العلم وجوداً غير مقدّر كذلك هي معلومة بحدودها ، موجودة في ظرف العلم بأقدارها وهذا هو الكرسيّ على ما يستظهر .

وربّما لوّح إليه أيضاً قوله تعالى فيها : يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم اه حيث جعل المعلوم : ما بين أيديهم وما خلفهم ، وهما أعني ما بين الأيدي وما هو خلف غير مجتمع الوجود في هذا العالم المادّيّ ، فهناك مقام يجتمع فيه جميع المتفرّقات الزمانيّة ونحوها ، وليست هذه الوجودات وجودات غير متناهية الكمال غير محدودة ولا مقدّرة وإلّا لم يصحّ الاستثناء من الإحاطة في قوله تعالى : ولا يحيطون بشيىء من علمه إلّا بما شاء اه فلا محالة هو مقام يمكن لهم الإحاطة ببعض ما فيه ، فهو مرحلة العلم بالمحدودات والمقدّرات من حيث هي محدودة مقدّرة والله أعلم .

وفي التوحيد عن حنّان قال سألت أبا عبد الله عليه‌السلام عن العرش والكرسيّ فقال عليه‌السلام : إنّ للعرش صفات كثيرة مختلفة له في كلّ سبب وصنع في القرآن صفة على حدة ، فقوله : ربّ العرش العظيم يقول : ربّ الملك العظيم ، وقوله : الرحمن على العرش استوى ،

يقول: على الملك احتوى، وهذا علم الكيفوفيّة في الأشياء، ثمّ العرش في الوصل مفرد عن الكرسيّ، لأنّهما بابان من أكبر أبواب الغيوب، وهما جميعاً غيبان، وهما في الغيب مقرونان، لأنّ الكرسيّ هو الباب الظاهر من الغيب الّذي منه مطلع البدع ومنه الأشياء كلّها، والعرش هو الباب الباطن الّذي يوجد فيه علم الكيف والكون والقدر والحدّ والمشيّة وصفة الإرادة وعلم الألفاظ والحركات والترك وعلم العود والبدء، فهما في العلم بابان مقرونان، لأنّ ملك العرش سوى ملك الكرسيّ، وعلمه أغيب من علم الكرسيّ، فمن ذلك قال: ربّ العرش العظيم، أى صفته أعظم من صفة الكرسيّ، وهما في ذلك مقرونان. قلت: جعلت فداك فلم صار في الفضل جار الكرسيّ، قال عليه السلام: إنّه صار جارها لأنّ علم الكيفوفيّة فيه، وفيه الظاهر من أبواب البداء وإنّيّتها وحدّ رتقها وفتقها، فهذان جاران أحدهما حمل صاحبه في الظرف، وبمثل صرّف العلماء، وليستدلّوا على صدق دعواهما لأنّه يختصّ برحمته من يشاء وهو القويّ العزيز.

أقول: قوله عليه السلام: لأنّ الكرسيّ هو الباب الظاهر من الغيب اه، قد عرفت الوجه فيه إجمالاً، فمرتبة العلم المقدّر المحدود أقرب إلى عالمنا الجسمانيّ المقدّر المحدود ممّا لا قدر له ولا حدّ، وسيجيء شرح فقرات الرواية في الكلام على قوله تعالى: «إنّ ربّكم الله الّذي خلق السموات» يونس -٣. وقوله عليه السلام: وبمثل صرّف العلماء اه إشارة إلى أنّ هذه الألفاظ من العرش والكرسيّ ونظائرهما أمثال مصرّفة مضروبة للناس وما يعقلها إلّا العالمون.

وفي الاحتجاج عن الصادق عليه السلام: في حديث: كلّ شيء خلق الله في جوف الكرسيّ خلا عرشه فإنّه أعظم من أن يحيط به الكرسيّ.

أقول: وقد تقدّم توضيح معناه، وهو الموافق لسائر الروايات. فما وقع في بعض الأخبار أنّ العرش هو العلم الّذي اطّلع الله عليه أنبيائه ورسله، والكرسيّ هو العلم الّذي لم يطّلع عليه أحداً كما رواه الصدوق عن المفضّل عن الصادق عليه السلام كأنّه من من وهم الراوي بتبديل موضعى اللفظين أعني العرش والكرسيّ، أو أنّه مطروح

كالرواية المنسوبة إلى زينب العطّارة ،

وفي تفسير العيّاشيّ عن عليّ عليه السلام قال : إنّ السماء والأرض ومابينهما من خلق مخلوق في جوف الكرسيّ ، وله أربعة أملاك يحملونه بأمر الله .

أقول : ورواه الصدوق عن الأصبغ بن نباته عنه عليه السلام . ولم يرو عنهم عليهم السلام الكرسيّ حملة إلاّ في هذه الرواية ، بل الأخبار إنّما تثبت الحملة للعرش وفقاً لكتاب الله تعالى كما قال : « الّذين يحملون العرش ومن حوله الآية » المؤمن ـ ٧ و قال تعالى ، « ويحمل عرش ربّك فوقهم يومئذ ثمانية » الحاقّة ـ ١٧ . ويمكن أن يصحّح الخبر بأنّ الكرسيّ ـ كما سيجيء بيانه ـ يتّحد مع العرش بوجه اتّحاد ظاهر الشيئ بباطنه . وبذلك يصح عدّ حملة أحدهما حملة للآخر .

وفي تفسير العيّاشيّ أيضاً عن معوية بن عمّار عن الصادق عليه السلام قال: قلت : من ذا الّذي يشفع عنده إلاّ بإذنه قال : نحن اُولئك الشافعون .

أقول : ورواه البرقيّ أيضاً في المحاسن، وقد عرفت أنّ الشفاعة في الآية مطلقة يشمل الشفاعة التكوينيّة والتشريعيّة معاً ، فيشمل شفاعتهم عليهم السلام ، فالرواية من باب الجرى .

☆☆☆

لَا اِكْرَاهَ فِي الدِينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَاغُوتِ وَ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (٢٥٦) اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُلُمَاتِ اِلَى النُورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا اَوْلِيَاؤُهُمُ الطَاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُورِ اِلَى الظُلُماتِ اُولئِكَ أَصْحَابُ النَارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (٢٥٧)

﴿بيان﴾

قوله تعالى : لا إكراه في الدين قد تبيّن الرشد من الغيّ اه، الإكراه هو الإجبار والحمل على الفعل من غير رضى ، والرشد بالضمّ والضمّتين : إصابة وجه الأمر ومحجّة الطريق ويقابله الغيّ ، فهما أعمّ من الهدى والضلال، فإنّهما إصابة الطريق الموصل وعدمها على ماقيل ، و الظاهر أنّ استعمال الرشد في إصابة محجّة الطريق من باب الانطباق على المصداق ، فإنّ إصابة وجه الأمر من سالك الطريق أن يركب المحجّة وسواء السبيل، فلزومه الطريق من مصاديق إصابة وجه الأمر ، فالحقّ أنّ معنى الرشد والهدى معنيان مختلفان ينطبق أحدهما بعناية خاصّة على مصاديق الآخر وهو ظاهر. قال تعالى : « فإن آنستم منهم رشداً » النساء - ٥ و قال تعالى : « ولقد آتينا إبراهيم رشده من قبل » الأنبياء - ٥١ . وكذلك القول في الغيّ والضلال ، ولذلك ذكرنا سابقاً : أنّ الضلال هو العدول عن الطريق مع ذكر الغاية والمقصد ، و الغيّ هو العدول مع نسيان الغاية فلا يدري الإنسان الغويّ ماذا يريد وماذا يقصد .

وفي قوله تعالى : لا إكراه في الدين اه نفى الدين الإجباريّ ، لما أنّ الدين وهو سلسلة من المعارف العلميّة الّتي تتبعها اُخرى عمليّة يجمعها أنّها اعتقادات ، والاعتقاد والإيمان من الاُمور القلبيّة الّتي لا يحكم فيها الإكراه والإجبار، فإنّ الإكراه

إنّما يؤثّر في الأعمال الظاهريّة والأفعال و الحركات البدنيّة المادّيّة ، وأمّا الاعتقاد القلبيّ فله علل وأسباب اُخرى قلبيّة من سنخ الاعتقاد و الإدراك ، ومن المحال أن ينتج الجهل علماً ، أو تولّد المقدّمات الغير العلميّة تصديقاً علميّاً ، فقوله : لا إكراه في الدين اه إن كان قضيّة إخباريّة حاكية عن حال التكوين أنتج حكماً دينيّاً بنفي الإكراه على الدين والاعتقاد ، وإن كان حكماً إنشائياً تشريعيّاً كما يشهد به ماعقّبه تعالى من قوله : قد تبيّن الرشد من الغيّ كان نهياً عن الحمل على الاعتقاد والإيمان كرهاً ، وهو نهى متّك على حقيقة تكوينيّة ، وهي الّتي مرّ بيانها أنّ الإكراه إنّما يعمل ويؤثّر في مرحلة الأفعال البدنيّة دون الاعتقادات القلبيّة .

وقد بيّن تعالى هذا الحكم بقوله : قد تبيّن الرشد من الغيّ اه و هو في مقام التعليل ، فإنّ الإكراه والإجبار إنّما يركن إليه الآمر الحكيم والمربّي العاقل في الاُمور المهمّة الّتي لا سبيل إلى بيان وجه الحقّ فيها لبساطة فهم المأمور ورداءة ذهن المحكوم ، أو لأسباب وجهات اُخرى ، فيتسبّب الحاكم في حكمه بالإكراه أو الأمر بالتقليد ونحوه ، وأمّا الاُمور المهمّة الّتي تبيّن وجه الخير والشرّ فيها ، وقرّر وجه الجزاء الّذي يلحق فعلها وتركها فلا حاجة فيها إلى الإكراه ، بل للإنسان أن يختار لنفسه ما شاء من طرفى الفعل وعاقبتي الثواب والعقاب ، والدين لمّا انكشفت حقائقه واتّضح طريقه بالبيانات الإلهيّة الموضحة بالسنّة النبويّة فقد تبيّن أنّ الدين رشد والرشد في اتّباعه ، والغيّ في تركه والرغبة عنه ، وعليهذا لا موجب لأن يكره أحد أحداً على الدين .

وهذه إحدى الآيات الدالّة على أنّ الإسلام لم يبتن على السيف والدم ، ولم يُفتِ بالإكراه والعنوة على خلاف ما زعمه عدّة من الباحثين من المنتحلين وغيرهم أنّ الإسلام دين السيف واستدلّوا عليه : بالجهاد الّذي هو أحد أركان هذا الدين .

وقد تقدّم الجواب عنه في ضمن البحث عن آيات القتال وذكرنا هناك أنّ القتال الّذي ندب إليه الإسلام ليس لغاية إحراز التقدّم و بسط الدين بالقوّة والإكراه ، بل لإحياء الحقّ والدفاع عن أنفس متاع للفطرة وهو التوحيد ، وأمّا بعد انبساط

التوحيد بين الناس وخضوعهم لدين النبوّة ولو بالتهوّد والتنصّر فلا نزاع لمسلم مع موحّد ولا جدال ، فالإشكال ناش عن عدم التدبّر .

ويظهر ممّا تقدّم أنّ الآية أعني قوله : لا إكراه في الدين غير منسوخة بآية السيف كما ذكره بعضهم .

و من الشواهد على أنّ الآية غير منسوخة التعليل الّذي فيها أعني قوله : قد تبيّن الرشد من الغيّ ، فإنّ الناسخ مالم ينسخ علّة الحكم لم ينسخ نفس الحكم ، فإنّ الحكم باق ببقاء سببه ؛ ومعلوم أنّ تبيّن الرشد من الغيّ في أمر الإسلام أمر غير قابل للارتفاع بمثل آية السيف ، فإنّ قوله : فاقتلوا المشركين حيث و جدتموهم مثلاً ، أو قوله : وقاتلوا في سبيل الله الآية لا يؤثّران في ظهور حقّيّة الدين شيئاً حتّى ينسخا حكماً معلولاً لهذا الظهور .

وبعبارة اُخرى الآية تعلّل قوله : لا إكراه في الدين بظهور الحقّ ، وهو معنى لايختلف حاله قبل نزول حكم القتال وبعد نزوله ، فهو ثابت على كلّ حال ، فهو غير منسوخ .

قوله تعالى : فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى إلخ ، الطاغوت هو الطغيان و التجاوز عن الحدّ ولا يخلو عن مبالغة في المعنى كالملكوت والجبروت ، ويستعمل فيما يحصل به الطغيان كأقسام المعبودات من دون الله كالأصنام والشياطين والجنّ وأئمّة الضلال من الإنسان و كلّ متبوع لايرضى الله سبحانه باتّباعه ، ويستوي فيه المذكّر والمؤنّث والمفرد والتثنية والجمع .

وإنّما قدّم الكفر على الإيمان في قوله : فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله اه ليوافق الترتيب الّذي يناسبه الفعل الواقع في الجزاء أعني الاستمساك بالعروة الوثقى ، لأنّ الاستمساك بشيء إنّما يكون بترك كلّ شيء و الأخذ بالعروة ، فهناك ترك ثمّ أخذ ، فقدّم الكفر وهو ترك على الإيمان وهو أخذ ليوافق ذلك ، و الاستمساك هو الأخذ والإمساك بشدّة ، والعروة : مايؤخذ به من الشيء كعروة الدلو وعروة الإناء ، والعروة

هي كلّ ماله أصل من النبات ومالا يسقط ورقه ؛ وأصل الباب التعلّق يقال : عراه واعتريه أى تعلّق به

والكلام أعني قوله : فقد استمسك بالعروة الوثقى موضوع على الاستعارة للدلالة على أنّ الإيمان بالنسبة إلى السعادة بمنزلة عروة الإناء بالنسبة إلى الإناء ومافيه ، فكما لايكون الأخذ أخذاً مطمئنّاً حتّى يقبض على العروة كذلك السعادة الحقيقيّة لايستقرّ أمرها ولا يرجى نيلها إلّا أن يؤمن الإنسان بالله ويكفر بالطاغوت .

قوله تعالى : لاانفصام لها والله سميع عليم اه، الانفصام : الانقطاع و الانكسار، والجملة في موضع الحال عن العروة تؤكّد معنى العروة الوثقى ، ثم عقّبه بقوله : والله سميع عليم اه لكون الإيمان والكفر متعلّقاً بالقلب واللسان .

قوله تعالى : الله وليّ الّذين آمنوا يخرجهم إلى آخر الآية، فدمرّ شطر من الكلام في معنى إخراجه من النور إلى الظلمات ، وقد بيّنّا هناك أنّ هذا الإخراج ومايشاكله من المعاني اُمور حقيقيّة غير مجازيّة خلافاً لما توهّمه كثير من المفسّرين وسائر الباحثين أنّهامعان مجازيّة يراد بها الأعمال الظاهريّة من الحركات والسكنات البدنيّة ، ومايترتّب عليها من الغايات الحسنة والسيّئة ؛ فالنور مثلاً هو الاعتقاد الحقّ بما يرتفع به ظلمة الجهل وحيرة الشكّ واضطراب القلب ؛ والنور هو صالح العمل من حيث أن رشده بيّن ، وأثره في السعادة جليّ ، كما أنّ النور الحقيقيّ على هذه الصفات . والظلمة هو الجهل في الاعتقاد و الشبهة والريبة وطالح العمل ، كلّ ذلك بالاستعارة . والإخراج من الظلمة إلى النور الّذي ينسب إلى الله تعالى كالإخراج من النور إلى الظلمات الّذي ينسب إلى الطاغوت نفس هذه الأعمال والعقائد ، فليس وراء هذه الأعمال والعقائد لا فعل من الله تعالى وغيره كالإخراج مثلاً ولا أثر لفعل الله تعالى وغيره كالنور والظلمة وغيرهما. هذا ماذكره قوم من المفسّرين والباحثين .

وذكر آخرون : أنّ الله يفعل فعلاً كالإخراج من الظلمات إلى النور وإعطاء الحيوة والسعة والرحمة ومايشاكلها ويترتّب على فعله تعالى آثار كالنور والظلمة والروح والرحمة ونزول الملائكة ، لاينالها أفهامنا ولايسعها مشاعرنا ، غير أنّا نؤمن

بحسب ما أخبر به الله - وهو يقول الحقّ - بأنّ هـذه الأمور موجودة وأنّها أفعال له تعالى وإن لم نحط بهـا خبراً . ولازم هذا القول أيضاً كالقول السابق أن يكون هذه الألفاظ أعني أمثال النور والظلمة والإخراج ونحوها مستعملة على المجاز بالاستعارة ، وإنّما الفرق بين القولين أنّ مصاديق النور والظلمة ونحوهـا على القول الأوّل نفس أعمالنا وعقائدنا ، وعلى القول الثاني أمور خارجة عن أعمالنا وعقائدنا، لاسبيل لنا إلى فهمها ، ولا طريق إلى نيلها والوقوف عليها .

والقولان جميعاً خارجان عن صراط الاستقامة كالمفرط والمفرّط ، والحقّ في ذلك أنّ هذه الأمور الّتي أخبر الله سبحانه بإيجادها و فعلها عند الطاعة والمعصية إنّما هي أمور حقيقيّة واقعيّة من غير تجوّز غير أنّها لاتفارق أعمالنا و عقائدنا بل هي لوازمها الّتي في باطنها،وقد مرّ الكلام في ذلك . و هذا لا ينافي كون قوله تعالى : يخرجهم من الظلمات إلى النور اه وقوله تعالى : يخرجونهم من النور إلى الظلمات اه كنايتين عن هداية الله سبحانه وإضلال الطاغوت ، لماتقدّم في بحث الكلام أنّ النزاع في مقامين: أحدهما كون النور والظلمة وما شابهما ذا حقيقة في هذه النشأة أو مجرّد تشبيه لا حقيقة له . وثانيهما : أنّه على تقدير تسليم أنّ لها حقائق وواقعيّات هل استعمال اللفظ كالنور مثلاً في الحقيقة الّتي هي حقيقة الهداية حقيقة أو مجاز ؟ وعلى أيّ حال فالجملتان أعني : قوله تعالى : يخرجهم من الظلمات إلى النور اه و قوله تعالى : يخرجونهم من النور إلى الظلمات اه كنايتان عن الهداية والإضلال ، وإلّا لزم أن يكون لكلّ من المؤمن والكافر نور وظلمة معاً ، فإنّ لازم إخراج المؤمن من الظلمه إلى النور أن يكون قبل الإيمان في ظلمة وبالعكس في الكافر ، فعامّة المؤمنين والكفّار - وهم الّذين عاشوا مؤمنين فقط أوعاشوا كفّاراً فقط - إذا بلغوا مقام التكليف فإن آمنوا خرجوا من الظلمات إلى النور ، وإن كفروا خرجوا من النور إلى الظلمات ، فهم قبل ذلك في نور وظلمة معاً وهذا كما ترى .

لكن يمكن أن يقال : إنّ الإنسان بحسب خلقته على نور الفطرة ، هو نور إجماليّ يقبل التفصيل ، وأمّا بالنسبة إلى المعارف الحقّة والأعمال الصالحة تفصيلاً

فهو في ظلمة بعد لعدم تبيّن أمره ، و النور والظلمة بهذا المعنى لا يتنافيان ولا يمتنع اجتماعهما . والمؤمن بإيمانه يخرج من هذه الظلمة إلى نور المعارف والطاعات تفصيلاً ، والكافر بكفره يخرج من نور الفطرة إلى ظلمات الكفر والمعاصي التفصيليّة . والإتيان بالنور مفرداً و بالظلمات جمعاً في قوله تعالى : يخرجهم من الظلمات إلى النور اه وقوله تعالى : يخرجونهم من النور إلى الظلمات اه للإشارة إلى أنّ الحقّ واحد لا اختلاف فيه كما أنّ الباطل متشتّت مختلف لاوحدة فيه. قال تعالى: « وإنّ هذا صراطي مستقيماً فاتّبعوه ولا تتّبعوا السبل فتفرّق بكم » الأنعام ـ١٥٣.

﴿ بحث روائى ﴾

في الدرّ المنثور أخرج أبو داود والنّسائيّ وابن المنذر وابن أبي حاتم و النّحاس في ناسخه وابن منده في غرائب شعبه وابن حبّان وابن مردويه والبيهقيّ في سننه والضياء في المختارة عن ابن عبّاس قال : كانت المرئة من الأنصار تكون مقلاة لا يكاد يعيش لها ولد ، فتجعل على نفسها إن عاش لها ولد أن تهوّده ، فلمّا أجليت بنوا النضير كان فيهم من أبناء الأنصار فقالوا : لا ندع أبنائنا فأنزل الله لا إكراه في الدين .

أقول : وروي أيضاً هذا المعنى بطرق اُخرى عن سعيد بن جبير وعن الشعبيّ .

وفيه : أخرج عبد الحميد وابن جرير وابن المنذر عن مجاهد قال : كانت النضير أرضعت رجالاً من الأوس ، فلمّا اُمر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بإجلائهم ، قال أبنائهم من الأوس: لنذهبنّ معهم ولندينن دينهم ، فمنعهم أهلوهم وأكرهوهم على الإسلام ، ففيهم نزلت هذه الآية لا إكراه في الدين .

أقول : وهذا المعنى أيضاً مرويّ بغير هذا الطريق ، وهو لا ينافي ما تقدّم من نذر النساء اللاّتي ماكان يعيش أولادها أن يهوّدنهم .

وفيه أيضاً : أخرج ابن إسحق وابن جرير عن ابن عبّاس في قوله : لا إكراه في الدين قال : نزلت في رجل من الأنصار من بني سالم بن عوف يقال له : الحصين كان له

ابنان نصرانيّان ، وكان هو رجلاً مسلماً فقال للنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم: ألا أستكرههما فإنّهما قد أبيا إلّا النصرانيّة ؟ فأنزل الله فيه ذلك .

وفي الكافي عن الصادق عليه السلام : قال: النور آل محمد والظلمات أعدائهم .

أقول : وهو من قبيل الجرى أو من باب الباطن أو التأويل.

☆☆☆

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَ يُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَ أُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (٢٥٨) أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَ هِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَٰذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْماً أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَ شَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَ انْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَ لِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَ انْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْماً فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (٢٥٩) وَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَ لَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَ لَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءاً ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْياً وَ اعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (٢٦٠) .

﴿ بيان ﴾

الآيات مشتملة على معنى التوحيد ولذلك كانت غير خالية عن الارتباط بما قبلها من الآيات فمن المحتمل أن تكون نازلة معها .

قوله تعالى : ألم تر إلى الّذي حاجّ إبراهيم في ربّه اه ، المحاجّة إلقاء الحجّة قبال الحجّة لإثبات المدّعى أو لإبطال مايقابله ، وأصل الحجّة هو القصد، غلب استعماله فيما يقصد به إثبات دعوى من الدعاوي. وقوله : في ربّه متعلّق بحاجّ، والضمير لإبراهيم كما يشعر به قوله تعالى فيما بعد : قال إبراهيم ربّي الّذي يحيي ويميت اه ، وهذا الّذي حاجّ إبراهيم عليه السلام في ربّه هو الملك الّذي كان يعاصره وهو نمرود من ملوك

بابل على ما يذكره التاريخ والرواية .

وبالتأمّل في سياق الآية ، والّذي جرى عليه الأمر عند الناس ولا يزال يجري عليه يعلم معنى هذه المحاجّة الّتي ذكرها الله تعالى في هذه الآية، والموضوع الّذي وقعت فيه محاجّتهما .

بيان ذلك : أنّ الإنسان لا يزال خاضعاً بحسب الفطرة للقوى المستعلية عليه ، المؤثّرة فيه ، وهذا ممّا لا يرتاب فيه الباحث عن أطوار الأمم الخالية المتأمّل في حال الموجودين من الطوائف المختلفة ، وقد بيّنّا ذلك فيما مرّ من المباحث . وهو بفطرته يثبت للعالم صانعاً مؤثّراً فيه بحسب التكوين و التدبير ، وقد مرّ أيضاً بيانه . وهذا أمر لا يختلف في القضاء عليه حال الإنسان سواء قال بالتوحيد كما يبتني عليه دين الأنبياء وتعتمد عليه دعوتهم أو ذهب إلى تعدّد الآلهة كما عليه الوثنيّون أو نفى الصانع كما عليه الدهريّون والمادّيّون، فإنّ الفطرة لا تقبل البطلان مادام الإنسان إنساناً وإن قبلت الغفلة والذهول .

لكنّ الإنسان الأوّليّ الساذج لمّا كان يقيس الأشياء إلى نفسه ، وكان يرى من نفسه أنّ أفعاله المختلفة تستند إلى قواه وأعضائه المختلفة ، وكذا الأفعال المختلفة الاجتماعيّة تستند إلى أشخاص مختلفة في الاجتماع ، وكذا الحوادث المختلفة إلى علل قريبة مختلفة وإن كانت جميع الأزمّة تجتمع عند الصانع الّذي يستند إليه مجموع عالم الوجود لاجرم أثبت لأنواع الحوادث المختلفة أرباباً مختلفة دون الله سبحانه فتارة كان يثبت ذلك باسم أرباب الأنواع كربّ الأرض و ربّ البحار و ربّ النار وربّ الهواء والأرياح وغير ذلك ؛ وتارة كان يثبته باسم الكواكب وخاصّة السيّارات الّتي كان يثبت لها على اختلافها تأثيرات مختلفة في عالم العناصر والمواليد كما نقل عن الصابئين ثمّ كان يعمل صوراً وتماثيل لتلك الأرباب فيعبدها لتكون وسيلة الشفاعة عند صاحب الصنم ويكون صاحب الصنم شفيعاً له عند الله العظيم سبحانه ، ينال بذلك سعادة الحيوة والممات .

ولذلك كانت الأصنام مختلفة بحسب اختلاف الأمم والأجيال لأنّ الآراء كانت

مختلفة في تشخيص الأنواع المختلفة وتخيّل صور أرباب الأنواع المحكيّة بأصنامها، وربّما لحقت بذلك أميال و تهوّسات أُخرى ، وربّما انجرّ الأمر تدريجاً إلى التشبّث بالأصنام و نسيان أربابها حتّى ربّ الأرباب لأنّ الحسّ والخيال كان يزيّن ما ناله لهم، و كان يذكرها وينسى ما ورائها ، فكان يوجب ذلك غلبة جانبها على جانب الله سبحانه ، كلّ ذلك إنّما كان منهم لأنّهم كانوا يرون لهذه الأرباب تأثيراً في شئون حيوتهم بحيث تغلب إرادتها إرادتهم ، وتستعلي تدبيرها على تدبيرهم .

وربّما كان يستفيد بعض أُولي القوّة والسطوة والسلطة من جبابرة الملوك من اعتقادهم ذلك و نفوذ أمره في شئون حيوتهم المختلفة ، فيطمع في المقام و يدّعي الأُلوهيّة كما ينقل عن فرعون ونمرود وغيرهما ، فيسلك نفسه في سلك الأرباب وإن كان هو نفسه يعبد الأصنام كعبادتهم . وهذا وإن كان في باديء الأمر على هذه الوتيرة لكن ظهور تأثيره ونفوذ أمره عند الحسّ كان يوجب تقدّمه عند عبّاده على سائر الأرباب وغلبة جانبه على جانبها، وقد تقدّمت الإشارة إليه آنفاً كما يحكيه الله تعالى من قول فرعون لقومه : « أنا ربّكم الأعلى » النازعات ـ ٢٤ . فقد كان يدّعي أنّه أعلى الأرباب مع كونه ممّن يتّخذ الأرباب كما قال تعالى : « ويذرك وآلهتك » الأعراف ـ ١٢٦، وكذلك كان يدّعي نمرود على ما يستفاد من قوله : أُنا أحيي وأُميت اه في هذه الآية على ما سنبيّن .

وينكشف بهذا البيان معنى هذه المحاجّة الواقعة بين إبراهيم عليه السلام ونمرود ، فإنّ نمرود كان يرى لله سبحانه أُلوهيّة، و لولا ذلك لم يسلّم لإبراهيم عليه السلام قوله : إنّ الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب ، ولم يبهت عند ذلك بل يمكنه أن يقول : أنا آتي بها من المشرق دون من زعمت أو أنّ بعض الآلهة الأُخرى يأتي بها من المشرق ؛ وكان يرى أنّ هناك آلهة أُخرى دون الله سبحانه ، و كذلك قومه كانوا يرون ذلك كما يدلّ عليه عامّة قصص إبراهيم عليه السلام كقصّة الكوكب و القمر والشمس وما كلّم به أباه في أمر الأصنام وما خاطب به قومه و جعله الأصنام جذاذاً إلّا كبيراً لهم و غير ذلك ؛ فقد كان يرى لله تعالى أُلوهيّة ، و أنّ معه آلهة أُخرى لكنّه

كان يرى لنفسه اُلوهيّة ، وأنّه أعلى الآلهة ، ولذلك استدلّ على ربوبيّته عند ماحاجّ إبراهيم عليه السلام في ربّه ، ولم يذكر من أمر الآلهة الاُخرى شيئاً .

ومن هنا يستنتج أنّ المحاجّة الّتي وقعت بينه وبين إبراهيم عليه السلام هي : أنّ إبراهيم عليه السلام كان يدّعي أنّ ربّه الله لا غير ونمرود كان يدّعي أنّه ربّ إبرهيم وغيره ، ولذلك لمّا احتجّ إبراهيم عليه السلام على دعواه بقوله : ربّي الّذي يحيي ويميت اه قال : أنا أحيي واُميت اه فادّعى أنّه متّصف بما وصف به إبراهيم ربّه فهو ربّه الّذي يجب عليه أن يخضع له ويشتغل بعبادته دون الله سبحانه ودون الأصنام ، ولم يقل : وأنا اُحيي واُميت لأنّ لازم العطف أن يشارك الله في ربوبيّته ولم يكن مطلوبه ذلك بل كان مطلوبه التعيّن بالتفوّق كما عرفت ، ولم يقل أيضاً : والآلهة تحيي وتميت .

ولم يعارض إبراهيم عليه السلام بالحقّ ، بل بالتمويه والمغالطة وتلبيس الأمر على من حضر، فإنّ إبراهيم عليه السلام إنّما أراد بقوله : ربّي الّذي يحيي ويميت اه الحيوة والموت المشهودين في هذه الموجودات الحيّة الشاعرة المريدة فإنّ هذه الحيوة المجهولة الكنه لايستطيع أن يوجدها إلاّ من هو واجد لها فلايمكن أن يعلّل بالطبيعة الجامدة الفاقدة لها ، ولا بشيئ من هذه الموجودات الحيّة ، فإنّ حيوتها هي وجودها ، وموتها عدمها ، والشيئ لايقوى لا على إيجاد نفسه ولا على إعدام نفسه . ولو كان نمرود أخذ هذا الكلام بالمعنى الّذي له لم يمكنه معارضته بشيئ لكنّه غالط فأخذ الحيوة والموت بمعناهما المجازيّ أو الأعمّ من معناهما الحقيقيّ والمجازيّ فإنّ الإحياء كما يقال على جعل الحيوة في شيئ كالجنين إذا نفخت فيه الحيوة كذلك يقال: على تخليص إنسان من ورطة الهلاك ، وكذا الإماتة تطلق على التوفّي وهو فعل الله وعلى مثل القتل بآلة قتّالة ، وعند ذلك أمر بإحضار رجلين من السجن فأمر بقتل أحدهما وإطلاق الآخر فقتل هذا و أطلق ذاك فقال : أنا اُحيي واُميت اه ولبّس الأمر على الحاضرين فصدّقوه فيه ، ولم يستطع لذلك إبراهيم عليه السلام أن يبيّن له وجه المغالطة ، وأنّه لم يرد بالإحياء والإماتة هذا المعنى المجازيّ ، وأنّ الحجّة لاتعارض الحجّة ، ولو كان في وسعه عليه السلام ذلك لبيّنه ، ولم يكن ذلك إلاّ لأنّه شاهد حال نمرود في تمويهه ، وحال الحضّار في

تصديقهم لقوله الباطل على العمياء ، فوجد أنّه لو بيّن وجه المغالطة لم يصدّقه أحد ، فعدل إلى حجّة أُخرى لايدع المكابر أن يعارضه بشيئ فقال إبراهيم عليه السلام : إنّ الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب اه، وذلك أنّ الشمس وإن كانت من جملة الآلهة عندهم أو عند بعضهم كما يظهر من مايرجع إلى الكوكب والقمر من قصّته عليه السلام لكنّها ومايلحق وجودها من الأفعال كالطلوع و الغروب ممّا يستند بالآخرة إلى الله الّذي كانوا يرونه ربّ الأرباب ، والفاعل الإراديّ إذا اختار فعلاً بالإرادة كان له أن يختار خلافه كما اختار نفسه فإنّ الأمر يدور مدار الإرادة ، وبالجملة لمّا قال إبراهيم ذلك بهت نمرود ، إذما كان يسعه أن يقول: إنّ هذا الأمر المستمرّ الجاري على وتيرة واحدة وهو طلوعها من المشرق دائماً أمر اتّفاقيّ لايحتاج إلى سبب ، ولاكان يسعه أن يقول: إنّه فعل مستند إليها غير مستند إلى الله فقد كان يسلّم خلاف ذلك ، ولا كان يسعه أن يقول : إنّي أنا الّذي آتيها من المشرق وإلاّ طولب بإتيانها من المغرب ، فألقمه الله حجراً و بهته، والله لايهدي القوم الظالمين .

قوله تعالى : أن آتيه الله الملك اه، ظاهر السياق : أنّه من قبيل قول القائل : أساء إليّ فلان لأنّي أحسنت إليه يريد : أنّ إحساني إليه كان يستدعي أن يحسن إليّ لكنّه بدّل الإحسان بالإساءة فأساء إليّ ، وقولهم : واتّق شرّ من أحسنت إليه . قال الشاعر:

جزى بنوه أبا الغيلان عن كبر ☆ وحسن فعل كما يجزى سنمّار

فالجملة أعني قوله : أن آتيه الله الملك بتقدير لام التعليل وهي من قبيل وضع الشيىء موضع ضدّه للشكوى والاستعداء ونحوه ، فإنّ عدوان نمرود وطغيانه في هذه المحاجّة كان ينبغي أن يعلّل بضدّ إنعام الله عليه بالملك ، لكن لمّا لم يتحقّق من الله في حقّه إلّا الإحسان إليه و إيتائه الملك فوضع في موضع العلّة فدلّ على كفرانه لنعمة الله فهو بوجه كقوله تعالى : « فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوّاً وحزناً » القصص ـ٨ . فهذه نكتة في ذكر إيتائه الملك .

وهنا نكتة أُخرى وهي : الدلالة على ردائة دعواه من رأس ، وذلك أنّه إنّما

كان يدّعي هذه الدعوى لملك آتاه الله تعالى من غير أن يملكه لنفسه، فهو إنّما كان نمرود الملك ذا السلطة والسطوة بنعمة من ربّه، وأمّا هو في نفسه فلم يكن إلّا واحداً من سواد الناس لا يعرف له وصف، ولا يشار إليه بنعت، ولهذا لم يذكر اسمه وعبّر عنه بقوله: الّذي حاجّ إبراهيم في ربّه اه دلالة على حقارة شخصه وخسّة أمره.

وأمّا نسبة ملكه إلى إيتاء الله تعالى فقد مرّ في المباحث السابقة: أنّه لا محذور فيه، فإنّ الملك وهو نوع سلطنة منبسطة على الاُمّة كسائر أنواع السلطنة والقدرة نعمة من الله وفضل يؤتيه من يشاء، وقد أودع في فطرة الإنسان معرفته، والرغبة فيه، فإن وضعه في موضعه كان نعمة وسعادة. قال تعالى: « وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة » القصص ـ ٦٧، وإن عدا طوره وانحرف به عن الصراط كان في حقّه نقمة وبواراً. قال تعالى: « ألم تر إلى الّذين بدّلوا نعمة الله كفراً وأحلّوا قومهم دار البوار » إبرهيم ـ ٢٨. وقد مرّ بيان أنّ لكلّ شيء نسبة إليه تعالى على ما يليق بساحة قدسه تعالى وتقدّس من جهة الحسن الّذي فيه دون جهة القبح والمسائة.

ومن هنا يظهر سقوط ما ذكره بعض المفسّرين: أنّ الضمير في قوله: أن آتيه الله الملك اه يعود إلى إبراهيم عليه السلام. والمراد بالملك ملك إبراهيم كما قال تعالى: « أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله فقد آتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكاً عظيماً » النساء ـ ٥٣، لا ملك نمرود لكونه ملك جور ومعصية لا يجوز نسبته إلى الله سبحانه.

ففيه أوّلاً: أنّ القرآن ينسب هذا الملك وما في معناه كثيراً إليه تعالى كقوله حكاية عن مؤمن آل فرعون: « ياقوم لكم الملك اليوم ظاهرين في الأرض » المؤمن ـ ٢٩ وقوله تعالى حكاية عن فرعون ـ وقد أمضاه بالحكاية ـ: « يا قوم أليس لي ملك مصر » الزخرف ـ ٥١ وقد قال تعالى: « له الملك » التغابن ـ ١ فقصر كلّ الملك لنفسه فما من ملك إلّا وهو منه تعالى، وقال تعالى حكاية عن موسى عليه السلام: « ربّ إنّك آتيت فرعون وقومه زينة » يونس ـ ٨٨ و قال تعالى في قارون: « و آتيناه من الكنوز ما إنّ مفاتحه لتنوء بالعصبة اُولي القوّة » القصص ـ ٧٦ و قال تعالى خطاباً لنبيّه:

« ذرني ومن خلقت وحيداً وجعلت له مالاً ممدوداً ـ إلى أن قال ـ : « ومهّدت له تمهيداً ثمّ يطمع أن أزيد » المدّثر ـ ١٤ ، إلى غير ذلك .

وثانياً : أنّ ذلك لا يلائم ظاهر الآية فإنّ ظاهرها أنّ نمرود كان ينازع إبراهيم في توحيده وإيمانه لا أنّه كان ينازعه ويحاجّه في ملكه ، فإنّ ملك الظاهر كان لنمرود ، وما كان يرى لإبراهيم ملكاً حتّى يشاجره فيه

وثالثاً : أنّ لكلّ شيء نسبة إلى الله سبحانه والملك من جملة الأشياء ولا محذور في نسبته إليه تعالى وقد مرّ تفصيل بيانه .

قوله تعالى : قال إبراهيم ربّي الّذي يحيي ويميت اه ، الحيوة والموت وإن كانا يوجدان في غير جنس الحيوان أيضاً كالنبات ، وقد صدّقه القرآن كما مرّ بيانه في تفسير آية الكرسيّ ، لكن مراده عليه السلام منهما إمّا خصوص الحيوة والممات الحيوانيّين أو الأعمّ الشامل له لإطلاق اللفظ ، والدليل على ذلك قول نمرود : أنا اُحيي واُميت اه فإنّ هذا الّذي ادّعاه لنفسه لم يكن من قبيل إحياء النبات بالحرث والغرس مثلاً ، ولا إحياء الحيوان بالسفاد والتوليد مثلاً ، فإنّ ذلك وأشباهه كان لا يختصّ به بل يوجد في غيره من أفراد الإنسان ، وهذا يؤيّد ما وردت به الروايات : أنّه أمر بإحضار رجلين ممّن كان في سجنه فأطلق أحدهما وقتل الآخر ، وقال عند ذلك : أنا اُحيي واُميت .

وإنّما أخذ عليه السلام في حجّته الإحياء والإماتة لأنّهما أمران ليس للطبيعة الفاقدة للحيوة فيهما صنع ، وخاصّة الحيوة الّتي في الحيوان حيث تستتبع الشعور والإرادة وهما أمران غير مادّيّين قطعاً ، وكذا الموت المقابل لها ، والحجّة على ما فيها من السطوع والوضوح لم تنجح في حقّهم ، لأنّ انحطاطهم في الفكر وخبطهم في التعقّل كان فوق ما كان يظنّه عليه السلام في حقّهم ، فلم يفهموا من الإحياء والإماتة إلّا المعنى المجازيّ الشامل لمثل الإطلاق والقتل ، فقال نمرود : أنا اُحيي واُميت وصدّقه من حضره . ومن سياق هذه المحاجّة يمكن أن يحدس المتأمّل ما بلغ إليه الانحطاط الفكريّ يومئذ في المعارف والمعنويّات . ولا ينافي ذلك الارتقاء الحضاريّ والتقدّم

المدنيّ الّذي يدلّ عليه الآثار والرسوم الباقية من بابل كلدة ومصر الفراعنة وغيرهما ، فإنّ المدنيّة المادّيّة أمر والتقدّم في معنويّات المعارف أمر آخر . و في ارتقاء الدنيا الحاضرة في مدنيّتها و انحطاطها في الأخلاق والمعارف المعنويّة ما تسقط به هذه الشبهة .

ومن هنا يظهر : وجه عدم أخذه عليه السلام في حجّته مسئلة احتياج العالم بأسره إلى الصانع الفاطر للسموات و الأرض كما أخذ به في استبصار نفسه في بادي أمره على ما يحكيه الله عنه بقوله : إنّي وجّهت وجهي للّذي فطر السموات والأرض حنيفاً مسلماً وما أنا من المشركين » الأنعام ـ ٧٩ . فإنّ القوم على اعترافهم بذلك بفطرتهم إجمالاً كانوا أنزل سطحاً من أن يعقلوه على ما ينبغي أن يعقل عليه بحيث ينجح احتجاجه ويتّضح مراده عليه السلام ، وناهيك في ذلك ما فهموه من قوله : ربّي الّذي يحيي ويميت اه .

قوله تعالى : قال أنا اُحيي واُميت اه أي فأنا ربّك الّذي وصفته بأنّه يحيي ويميت .

قوله تعالى : قال إبراهيم فإنّ الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الّذي كفر اه، لمّا أيس عليه السلام من مضيّ احتجاجه بأنّ ربّه الّذي يحيي ويميت ، لسوء فهم الخصم وتمويهه و تلبيسه الأمر على من حضر عندهما عدل عن بيان ما هو مراده من الإحياء والإماتة إلى حجّة اُخرى ، إلّا أنّه بنى هذه الحجّة الثانية على دعوى الخصم في الحجّة الاُولى كما يدلّ عليه التفريع بالفاء في قوله : فإنّ الله إلخ، والمعنى : إن كان الأمر كما تقول : إنّك ربّي ومن شأن الربّ أن يتصرّف في تدبير أمر هذا النظام الكونيّ فالله سبحانه يتصرّف في الشمس بإتيانها من المشرق فتصرّف أنت بإتيانها من المغرب حتّى يتّضح أنّك ربّ كما أنّ الله ربّ كلّ شيء أو أنّك الربّ فوق الأرباب فبهت الّذي كفر ، وإنّما فرّع الحجّة على ما تقدّمها لئلّا يظنّ أنّ الحجّة الاُولى تمّت لنمرود وأنتجت ما ادّعاه ، ولذلك أيضاً قال : فإنّ الله ولم

يقل : فإنّ ربّي لأنّ الخصم استفاد من قوله : ربّي سوماً وطبّقه على نفسه بالمغالطة فأتى عليه السلام ثانياً بلفظة الجلالة ليكون مصوناً عن مثل التطبيق السابق ! وقد مرّ بيان أنّ نمرود ماكان يسعه أن يتفوّه في مقابل هذه الحجّة بشيىء دون أن يبهت فيسكت.

قوله تعالى : والله لا يهدي القوم الظالمين اه، ظاهر السياق أنّه تعليل لقوله فبهت الّذي كفر فبهته هو عدم هداية الله سبحانه إيّاه لا كفره وبعبارة اُخرى معناه أنّ الله لم يهده فبهت لذلك ولو هداه لغلب على إبراهيم في الحجّة لا أنّه لم يهده فكفر لذلك و ذلك لأنّ العناية في المقام متوجّهة إلى محاجّته إبراهيم عليه السلام لا إلى كفره وهو ظاهر .

ومن هنا يظهر : أنّ في الوصف إشعاراً بالعلّيّة أعني : أنّ السبب لعدم هداية الله الظالمين هو ظلمهم كما هو كذلك في سائر موارد هذه الجملة من كلامه تعالى كقوله : « ومن أظلم ممّن افترى على الله كذباً وهو يدعى إلى الإسلام والله لا يهدى القوم الظالمين » الصفّ ـ ٧ وقوله : « مثل الّذين حمّلوا التوراة ثمّ لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفاراً بئس مثل القوم الّذين كذّبوا بآيات الله والله لا يهدي القوم الظالمين» الجمعة ـ٥. ونظير الظلم الفسق في قوله تعالى : « فلمّا زاغوا أزاغ الله قلوبهم والله لا يهدي القوم الفاسقين » الصفّ ـ ٥ .

وبالجملة الظلم و هو الانحراف عن صراط العدل والعدول عمّا ينبغي من العمل إلى غير ما ينبغي موجب لعدم الاهتداء إلى الغاية المقصودة ، ومؤدّ إلى الخيبة والخسران بالآخرة. وهذه من الحقائق الناصعة الّتي ذكرها القرآن الشريف وأكّد القول فيها في آيات كثيرة.

﴿كلام في الاحسان وهدايته والظلم واضلاله﴾

هذه حقيقة ثابتة بيّنها القرآن الكريم كما ذكرناه آنفاً ، وهي كلّيّة لا تقبل الاستثناء وقد ذكرها بألسنة مختلفة ، وبنى عليها حقائق كثيرة من معارفه. قال تعالى: « الّذي أعطى كلّ شيىء خلقه ثمّ هدى » طه - ٥٠ . دلّ على أنّ كلّ شيىء بعد تمام خلقه يهتدي بهداية من الله سبحانه إلى مقاصد وجوده وكمالات ذاته ، وليس ذلك إلّا بارتباطه مع غيره من الأشياء و استفادته منها بالفعل و الانفعال بالاجتماع و الافتراق والاتّصال والانفصال والقرب والبعد و الأخذ والترك ونحو ذلك ، ومن المعلوم أنّ الأُمور التكوينيّة لا تغلط في آثارها ، والقصود الواقعيّة لاتخطي ولا تخبط في تشخيص غاياتها ومقاصدها ، فالنار في مسّها الحطب مثلاً وهي حارّة لا تريد تبريده ، والنامي كالنبات مثلاً وهو نام لا يقصد إلّا عظم الحجم دون صغره وهكذا ، وقد قال تعالى : « إنّ ربّي على صراط مستقيم » هود - ٥٦ . فلا تخلّف ولا اختلاف في الوجود .

ولازم هاتين المقدّمتين أعني عموم الهداية وانتفاء الخطاء في التكوين أن يكون لكلّ شيىء روابط حقيقيّة مع غيره ، وأن يكون بين كلّ شيىء وبين الآثار و الغايات الّتي يقصد لها طريق أو طرق مخصوصة هي المسلوكة للبلوغ إلى غايته والأثر المخصوص المقصود منه ، وكذلك الغايات والمقاصد الوجوديّة إنّما تنال إذا سلك إليها من الطرق الخاصّة بها والسبل الموصلة إليها ، فالبذرة إنّما تنبت الشجرة الّتي في قوّتها إنباتها مع سلوك الطريق المؤدّي إليها بأسبابها وشرائطها الخاصّة ، و كذلك الشجرة إنّما تثمر الثمرة الّتي من شأنها إثمارها ، فما كلّ سبب يؤدّي إلى كلّ مسبّب . قال تعالى: « والبلد الطيّب يخرج نباته بإذن ربّه والّذي خبث لا يخرج إلّا نكداً » الأعراف - ٥٧ . والعقل والحسّ يشهدان بذلك وإلّا اختلّ قانون العلّيّة العامّ .

وإذا كان كذلك فالصنع والإيجاد يهدي كلّ شيىء إلى غاية خاصّة ، ولا يهديه إلى غيره ، ويهدي إلى كلّ غاية من طريق خاصّ لا يهدى إليه من غيره ، صنع الله الّتي

أتقن كلّ شيء ، فكلّ سلسلة من هذه السلاسل الوجوديّة الموصلة إلى غاية وأثر إذا فرضنا تبدّل حلقة من حلقاتها أوجب ذلك تبدّل أثرها لا محالة . هذا في الاُمور التكوينيّة .

والاُمور الغير التكوينيّة من الاعتبارات الاجتماعيّة وغيرها على هذا الوصف أيضاً من حيث إنّها نتائج الفطرة المتّكئة على التكوين ، فالشئون الاجتماعيّة والمقامات الّتي فيه والأفعال الّتي تصدر عنها كلّ منها مرتبط بآثار وغايات لا تتولّد منه إلّا تلك الآثار والغايات ولا تتولّد هي إلّا منه ، فالتربية الصالحة لا تتحقّق إلّا من مربّ صالح ، والمربّي الفاسد لا يترتّب على تربيته إلّا الأثر الفاسد (ذاك الفساد المكمون في نفسه) وإن تظاهر بالصلاح ولازم الطريق المستقيم في تربيته ، وضرب على الفساد المطويّ في نفسه بمأة ستر واحتجب دونه بألف حجاب . وكذلك الحاكم المتغلّب في حكومته ، والقاضي الواثب على مسند القضاء بغير لياقة في قضائه ، وكلّ من تقلّد منصباً اجتماعيّاً من غير طريقه المشروع ، وكذلك كلّ فعل باطل بوجه من وجوه البطلان إذا تشبّه بالحقّ وحلّ بذلك محلّ الفعل الحقّ ، والقول الباطل إذا وضع موضع القول الحقّ كالخيانة موضع الأمانة والإسائة موضع الإحسان والمكر موضع النصح والكذب موضع الصدق فكلّ ذلك سيظهر أثرها ويقطع دابرها وإن اشتبه أمرها أيّاماً ، وتلبّس بلباس الصدق و الحقّ أحياناً ، سنّة الله الّتي جرت في خلقه ولن تجد لسنّة الله تحويلاً ولن تجد لسنّة الله تبديلاً .

فالحقّ لا يموت ولا يتزلزل أثره ، و إن خفي على إدراك المدركين اُويقات ، والباطل لا يثبت ولا يبقى أثره ، وإن كان ربّما اشتبه أمره ووباله . قال تعالى : «ليحقّ الله الحقّ بكلماته و يبطل الباطل» الأنفال ـ ٨ ، ومن تحقيق الحقّ تثبيت أثره ، ومن إبطال الباطل ظهور فساده و انتزاع ما تلبّس به من لباس الحقّ بالتشبّه و التمويه وقال تعالى : « مثل كلمة طيّبة كشجرة طيّبة أصلها ثابت وفرعها في السماء تؤتي اُكلها كلّ حين بإذن ربّها ويضرب الله الأمثال للناس لعلّهم يتذكّرون ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثّت من فوق الأرض ما لها من قرار يثبّت الله الّذين آمنوا بالقول

الثابت في الحيوة الدنيا وفي الآخرة ويضلّ الله الظالمين و يفعل الله مايشاء » إبراهيم ـ٢٧ . وقد أطلق الظالمين فالله يضلّهم في شأنهم ، ولا شأن لهم إلّا أنّهم يريدون آثار الحقّ من غير طريقها أعني : من طريق الباطل كما قال تعالى ـ حكاية عن يوسف ـ الصدّيق : « قال كلّا إنّه ربّي أحسن مثواى إنّه لا يفلح الظالمون » يوسف ـ٢٣ . فالظالم لا يفلح في ظلمه، ولا أنّ ظلمه يهديه إلى ما يهتدي إليه المحسن بإحسانه و المتّقي بتقواه. قال تعالى: « والّذين جاهدوا فينا لنهدينّهم سبلنا وإنّ الله لمع المحسنين » العنكبوت ـ٦٩ وقال تعالى : « والعاقبة للتقوى » طه ـ١٣٢ .

والآيات القرآنيّة في هذه المعاني كثيرة على اختلافها في مضامينها المتفرّقة ، و من أجمعها و أتمّها بياناً فيه قوله تعالى : « أنزل من السماء ماءاً فسالت أودية بقدرها فاحتمل السيل زبداً رابياً وممّا توقدون عليه في النار ابتغاء حلية أومتاع زبد مثله كذلك يضرب الله الحقّ والباطل فأمّا الزبد فيذهب جفاءاً و أمّا ما ينفع الناس فيمكث في الأرض كذلك يضرب الله الأمثال » الرعد ـ١٩ .

وقد مرّت الإشارة إلى أنّ العقل يؤيّده ، فإنّ ذلك لازم كلّيّة قانون العلّيّة والمعلوليّة الجارية بين أجزاء العالم ، وأنّ التجربة القطعيّة الحاصلة من تكرّر الحسّ تشهد به ، فما منّا من أحد إلّا وفي ذكره أخبار محفوظة من عاقبة أمر الظالمين وانقطاع دابرهم .

قوله تعالى : أو كالّذي مرّ على قرية وهي خاوية على عروشها اه، الخاوية هي الخالية، يقال : خوت الدار تخوي خواءاً إذا خلت ، والعروش جمع العرش وهو مايعمل مثل السقف للكرم قائماً على أعمدة . قال تعالى : « جنّات معروشات وغير معروشات » الأنعام ـ ١٦١ . ومن هنا اُطلق على سقف البيت العرش ، لكنّ بينهما فرقاً، فإنّ السقف هو ما يقوم من السطح على الجدران والعرش هو السقف مع الأركان الّتي يعتمد عليها كهيئة عرش الكرم ولذا صحّ أن يقال في الديار أنّها خالية على عروشها ولا يصحّ أن يقال : خالية على سقفها.

وقد ذكر المفسّرون وجوهاً في توجيه العطف في قوله تعالى: أو كالّذي اه: فقيل:

إنّه عطف على قوله في الآية السابقة : الّذي حاجّ إبراهيم اه والكاف اسميّة، والمعنى أو هل رأيت مثل الّذي مرّ على قرية إلخ وقد جيىء بهذا الكاف للتنبيه على تعدّد الشواهد . وقيل : بل الكاف زائدة، والمعنى : ألم تر إلى الّذي حاجّ إبراهيم أو الّذي مرّ على قرية إلخ . وقيل : إنّه عطف محمول على المعنى، والمعنى : ألم تر كالّذي حاجّ إبراهيم أو كالّذي مرّ على قرية .وقيل : إنّه من كلام إبراهيم جواباً عن دعوى الخصم أنّه يحيي ويميت ، والتقدير: وإن كنت تحيي فأحيي كإحياء الّذي مرّ على قرية إلخ فهذه وجوه ذكروه في الآية لتوجيه العطف لكنّ الجميع كما ترى .

وأظنّ ـ والله أعلم ـ أنّ العطف على المعنى كما مرّ في الوجه الثالث إلّا أنّ التقدير غير التقدير . توضيحه : أنّ الله سبحانه لمّا ذكر قوله : الله وليّ الّذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور والّذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات تحصّل من ذلك : أنّه يهدي المؤمنين إلى الحقّ ولا يهدي الكافر في كفره بل يضلّه أولياؤه الّذين اتّخذهم من دون الله أولياء، ثمّ ذكر لذلك شواهد ثلث يبيّن بها أقسام هدايته تعالى ، وهي مراتب ثلث مترتّبة :

أوليها : الهداية إلى الحقّ بالبرهان والاستدلال كما في قصّة الّذي حاجّ إبراهيم في ربّه ، حيث هدى إبراهيم إلى حقّ القول ، ولم يهد الّذي حاجّه بل أبهته وأضلّه كفره ، وإنّما لم يصرّح بهداية إبراهيم بل وضع عمدة الكلام في أمر خصمه ليدلّ على فائدة جديدة يدلّ عليها قوله : والله لا يهدي القوم الظالمين .

والثانية : الهداية إلى الحقّ بالإراءة والإشهاد كما في قصّة الّذي مرّ على قرية وهي خاوية على عروشها فإنّه بيّن له ما أشكل عليه من أمر الإحياء بإماتته وإحيائه وسائر ما ذكره في الآية ، كلّ ذلك بالإراءة والإشهاد .

الثالثة: الهداية إلى الحقّ وبيان الواقعة بإشهاد الحقيقة والعلّة الّتي تترشّح منه الحادثة، وبعبارة اُخرى بإراءة السبب والمسبّب معاً ، وهذا أقوى مراتب الهداية والبيان وأعلاها وأسناها كما أنّ من كان لم ير الجبن مثلاً و ارتاب في أمره تزاح شبهته تارةً بالاستشهاد بمن شاهده وأكل منه وذاق طعمه. و تارةً بإرائته قطعة من الجبن

وإذاقته طعمه وتارة بإحضار الحليب وعصارة الإنفحة وخلط مقدار منها به حتّى يجمد ثمّ إذاقته شيئاً منه وهي أنفى المراتب للشبهة .

إذا عرفت ما ذكرناه علمت أنّ المقام في الآيات الثلث ـ وهو مقام الاستشهاد ـ يصحّ فيه جميع السياقات الثلث في إلقاء المراد إلى المخاطب بأن يقال : إنّ الله يهدي المؤمنين إلى الحقّ : ألم تر إلى قصّة إبراهيم ونمرود، وألم تر إلى قصّة الّذي مرّ على قرية، وألم تر إلى قصّة إبراهيم والطير ، أو يقال : إنّ الله يهدي المؤمنين إلى الحقّ : إمّا كما هدى إبراهيم في قصّة المحاجّة وهي نوع من الهداية ، أو كالّذي مرّ على قرية وهي نوع آخر ، أو كما في قصّة إبراهيم والطير وهي نوع آخر، أو يقال : إنّ الله يهدي المؤمنين إلى الحقّ واُذكّرك ما يشهد بذلك فاذكر قصّة المحاجّة ، واذكر الّذي مرّ على قرية ، واذكر إذ قال إبراهيم ربّ أرني .

فهذا ما يقبله الآيات الثلث من السياق بحسب المقام ، غير أنّ الله سبحانه أخذ بالتفنّن في البيان وخصّ كلّ واحدة من الآيات الثلث بواحد من السياقات الثلث تنشيطاً لذهن المخاطب واستيفاءاً لجميع الفوائد السياقيّة الممكنة الاستيفاء .

ومن هنا يظهر: أنّ قوله تعالى : أو كالّذي اه معطوف على مقدّر يدلّ عليه الآية السابقة ، والتقدير : إمّا كالّذي حاجّ إبراهيم أو كالّذي مرّ على قرية . ويظهر أيضاً أنّ قوله في الآية التالية : وإذ قال إبراهيم اه معطوف على مقدّر مدلول عليه بالآية السابقة والتقدير: اذكر قصّة المحاجّة وقصّة الّذي مرّ على قرية،واذكر إذ قال إبراهيم ربّ أرني إلخ .

وقد أبهم الله سبحانه اسم هذا الّذي مرّ على قرية واسم القرية والقوم الّذين كانوا يسكنونها ، والقوم الّذي بعث هذا المارّ آية لهم كما يدلّ عليه قوله و لنجعلك آية للناس ، مع أنّ الأنسب في مقام الاستشهاد الإشارة إلى أسمائهم ليكون أنفى للشبهة .

لكنّ الآية وهي الإحياء بعد الموت وكذا أمر الهداية بهذا النحو من الصنع لمّا

كانت أمراً عظيماً ، وقد وقعت موقع الاستبعاد والاستعظام ، كان مقتضى البلاغة أن يعبّر عنها المتكلّم الحكيم القدير بلحن الاستهانة والاستصغار لكسر سورة استبعاد المخاطب والسامعين كما أنّ العظماء يتكلّمون عن عظماء الرجال وعظائم الأمور بالتصغير والتهوين تعظيماً لمقام أنفسهم ، و لذلك أُبهم في الآية كثير من جهات القصّة ممّا لايتقوّم به أصلها ليدلّ على هو ان أمرها على الله ، ولذلك أيضاً أُبهم خصم إبراهيم في الآية السابقة وأُبهم جهات القصّة من أسماء الطيور وأسماء الجبال وعدد الأجزاء وغيرها في الآية اللاحقة .

وأمّا التصريح باسم إبراهيم عليه السلام فإنّ للقرآن عناية تشريف به عليه السلام . قال تعالى : « وتلك حجّتنا آتيناها إبراهيم على قومه » الأنعام ـ ٨٣ وقال تعالى : « وكذلك نري إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين » الأنعام ـ ٧٥ ففي ذكره عليه السلام بالاسم عناية خاصّة .

ولما ذكرناه من النكتة ترى أنّه تعالى يذكر أمر الإحياء والإماتة في غالب الموارد من كلامه بما لايخلو من الاستهانة والاستصغار. قال تعالى : « وهو الّذي يبدئ الخلق ثمّ يعيده وهو أهون عليه وله المثل الأعلى في السموات والأرض وهو العزيز الحكيم » الروم ـ ٢٧ و قال تعالى: « قال ربّ أنّى يكون لي غلام ـ إلى قوله ـ : قال هو عليّ هيّن وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً » مريم ـ ٨ .

قوله تعالى : قال أنّى يحيي هذه الله اه أى أنّى يحيي الله أهل هذه القرية ففيه مجاز كما في قوله تعالى : « واسئل القرية » يوسف ـ٨٢ .

وإنّما قال هذا القول استعظاماً للأمر ولقدرة الله سبحانه من غير استبعاد يؤدّي إلى الإنكار أو ينشأ منه ، والدليل على ذلك قوله على ما حكى الله تعالى عنه في آخر القصّة : أعلم أنّ الله على كلّ شيئ قدير ولم يقل : الآن كما في ما يماثله من قوله تعالى حكاية عن امرأة العزيز : « الآن حصحص الحقّ » يوسف ـ ٥١ و سيجيء توضيحه قريباً .

على أنّ الرجل نبيّ مكلّم و آية مبعوثة إلى الناس والأنبياء معصومون حاشاهم

عن الشكّ والارتياب في البعث الّذي هو أحد اُصول الدين .

قوله تعالى: فأماته الله مأة عام ثمّ بعثه اه ظاهره توفّيه بقبض روحه وإبقائه على هذا الحال مأة عام ثمّ إحيائه بردّ روحه إليه .

وقد ذكر بعض المفسّرين : أنّ المراد بالموت هو الحال المسمّى عند الأطبّاء بالسُبات ، وهو أن يفقد الموجود الحيّ الحسّ والشعور مع بقاء أصل الحيوة مدّة من الزمان ، أيّاماً أو شهوراً أو سنين ، كما أنّه الظاهر من قصّة أصحاب الكهف ورقودهم ثلثمأة وتسع سنين ثمّ بعثهم عن الرقدة واحتجاجه تعالى به على البعث فالقصّة تشبه القصّة.

قال : والّذي وجد من موارد اتّفاقه لايزيد سنين معدودة فسبات مأة سنة أمر غير مألوف و خارق للعادة لكنّ القادر على توفّي الإنسان بالسبات زماناً كعدّة سنين قادر على إلقاء السبات مأة سنة ، ولايشترط عندنا في التسليم بما تواتر به النصّ من آيات الله تعالى وأخذها على ظاهرها إلّا أن تكون من الممكنات دون المستحيلات. فقد احتجّ الله بهذا السبات ورجوع الحسّ والشعور إليه ثانياً بعد سلبه مأة سنة على إمكان رجوع الحيوة إلى الأموات بعد سلبها عنهم اُلوفاً من السنين، هذا ماخصّ ماذكره.

وليت شعري كيف يصحّ الحكم بكون الإماتة المذكورة في الآية من قبيل السبات من جهة كون قصّة أصحاب الكهف من قبيل السبات (على تقدير تسليمه) بمجرّد شباهة ما بين القصّتين مع ظهور قوله تعالى : فأماته الله اه في الموت المعهود دون السبات الّذي اختلقه للآية ؟ وهل هو إلّا قياس فيما لم يقل بالقياس فيه أحد ، وهو أمر الدلالة ؟ وإذا جاز أن يلقي الله على رجل سبات مأة سنة مع كونه خرقاً للعادة فليجز له إماتته مأة سنة ثمّ إحياءه ، فلا فرق عنده تعالى بين خارق وخارق إلّا أنّ هذا القائل يرى إحياء الموتى في الدنيا محالاً من غير دليل يدلّ عليه . وقد تأوّل لذلك أيضاً قوله تعالى في ذيل الآية : وانظر إلى العظام كيف ننشزها ثمّ نكسوها لحماً اه، وسيجيء التعرّض له .

وبالجملة دلالة قوله تعالى : فأماته الله مأة عام اه من حيث ظهور اللفظ وبالنظر إلى قوله قبله : أنّى يحيي هذه الله اه وقوله بعده : فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنّه

وانظر إلى حمارك اه وقوله : وانظر إلى العظام اه ممّا لاريب فيه .

قوله تعالى: قال كم لبثت قال لبثت يوماً أو بعض يوم قال بل لبثت مأة عام اه ، اللبث هو المكث وترديد الجواب بين اليوم وبعض اليوم يدلّ على اختلاف وقت إماتته وإحيائه كأوائل النهار وأواخره ، فحسب الموت و الحيوة نوماً وانتباهاً ، ثمّ شاهد اختلاف وقتيهما فتردّد في تخلّل الليلة بين الوقتين وعدم تخلّلها فقال يوماً (لو تخلّلت الليلة) أو بعض يوم (لولم تتخلّل) قال : بل لبثت مأة عام .

قوله تعالى: فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنّه إلى قوله لحماً ، سياق هذه الجمل في أمره عجيب فقد كرّر فيها قوله : انظر ثلث مرّات وكان الظاهر أن يكتفي بواحدمنها ، وذكر فيها أمر الطعام والشراب والحمار والظاهر السابق إلى الذهن أنّه لم يكن إلى ذكرها حاجة ، وجيء بقوله : ولنجعلك متخلّلاً في الكلام وكان الظاهر أن يتأخّرعن جملة : وانظر إلى العظام . على أنّ بيان مااستعظمه هذا المارّ بالقرية ـ وهو إحياء الموتى بعد طول المدّة وعروض كلّ تغيّر عليها ـ قد حصل بإحيائه نفسه بعد الموت فما الموجب لأن يؤمر ثانياً بالنظر إلى العظام ؟ لكنّ التدبّر في أطراف الآية الشريفة يوضح خصوصيّات القصّة إيضاحاً ينحلّ به العقدة و تنجلي به الشبهة المذكورة .

(القصة)

التدبّر في الآية يعطي أنّ الرجل كان من صالحي عباد الله ، عالماً بمقام ربّه ، مراقباً لأمره ، بل نبيّاً مكلّماً فإنّ ظاهر قوله : أعلم أنّ الله اه أنّه بعد تبيّن الأمر له رجع إلى ما لم يزل يعلمه من قدرة الله المطلقة . وظاهر قوله تعالى : ثمّ بعثه قال كم لبثت اه أنّه كان مأنوساً بالوحي والتكليم ، وأنّ هذا لم يكن أوّل وحي يوحى إليه وإلّا كان حقّ الكلام أن يقال : فلمّا بعثه قال إلخ أو مايشبهه كقوله تعالى في موسى عليه السلام : « فلمّا أتيها نودي يا موسى إنّي أنا ربّك » طه ـ ١١ و قوله تعالى فيه أيضاً : فلمّا أتيها نودي من شاطىء الوادي الأيمن » القصص ـ ٣٠ .

وكيف كان فقد كان عليه السلام خرج من داره قاصداً مكاناً بعيداً عن قريته التي كان بها، والدليل عليه خروجه مع حمار يركبه، وحمله طعاماً وشراباً يتغذّى بهما، فلمّا سار إلى ما كان يقصده مرّ بالقرية التي ذكر الله تعالى أنّها كانت خاوية على عروشها، ولم يكن قاصداً نفس القرية، وإنّما مرّ بها مروراً ثمّ وقف معتبراً بما يشاهده من أمر القرية الخربة التي كان قد اُبيد أهلها وشملتهم نازلة الموت وعظامهم الرميمة بمرئى ومنظر منه عليه السلام، فإنّه يشير إلى الموتى بقوله: أنّى يحيي هذه الله اه ولو كان مراده بذلك عمران نفس القرية بعد خرابها والإشارة إلى نفس القرية لكان حقّ الكلام أن يقال: أنّى يعمر هذه الله. على أنّ القرية الخربة ليس من المترقّب عمرانها بعد خرابها، ولا أنّ عمرانها بعد الخراب ممّا يستعظم عادة. ولو كانت الأموات المشار إليهم مقبورين وقد اعتبر بمقابرهم لكان من اللازم ذكره والصفح عن ذكر نفس القرية على ما يليق بأبلغ الكلام.

ثمّ إنّه تعمّق في الاعتبار فهاله ما شاهده منها فاستعظم طول مدّة مكثها مع ما يصاحبه من تحوّلها من حال إلى حال، وتطوّرها من صورة إلى صورة بحيث يصير الأصل نسياً منسيّاً، وعند ذلك قال: أنّى يحيي هذه الله اه وقد كان هذا الكلام ينحلّ إلى جهتين: «أحديهما»: استعظام طول المدّة والإحياء مع ذلك. «والثانية»: استعظام رجوع الأجزاء إلى صورتها الاُولى الفانية بعد عروض هذه التغيّرات الغير المحصورة، فبيّن الله له الأمر من الجهتين جميعاً: أمّا من الجهة الاُولى فبإماتته ثمّ إحيائه وسؤاله وأمّا من الجهة الثانية فبإحياء العظام بمنظر ومرئى منه.

فأماته الله مأة عام ثمّ بعثه، وقد كان الإماتة والإحياء في وقتين مختلفين من النهار كما مرّ ذكره، قال كم لبثت، قال لبثت يوماً أو بعض يوم نظراً إلى اختلاف الوقتين، وقد كان موته في الطرف المقدّم من النهار وبعثه في الطرف المؤخّر منه ولو كان بالعكس من ذلك لقال: لبثت يوماً من غير ترديد، فردّ الله سبحانه عليه وقال: بل لبثت مأة عام، فرأى من نفسه أنّه شاهد مأة سنة كيوم أو بعض يوم، فكان فيه جواب ما استعظمه من طول المكث.

ثمّ استشهد تعالى على قوله : بل لبثت مأة عام بقوله : فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنّه وانظر إلى حمارك ؛ وذلك : أنّ قوله : لبثت يوماً أو بعض يوم يدلّ على أنّه لم يحسّ بشيء من طول المدّة وقصره ، وإنّما استدلّ على ما ذكره بما شاهد من حال النهار من شمس أو ظلّ ونحوهما ، فلمّا اُجيب بقوله تعالى : بل لبثت مأة عام كان الجواب في مظنّة أن يرتاب فيه من جهة ما كان يشاهد نفسه ولم يتغيّر شيء من هيئة بدنه ، والإنسان إذا مات ومضى عليه مأة سنة على طولها تغيّر لا محالة بدنه عمّا هو عليه من النضارة والطراوة وكان تراباً وعظاماً رميمة ، فدفع الله تعالى هذا الّذي يمكن أن يخطر بباله بأمره أن ينظر إلى طعامه وشرابه لم يتغيّر شيء منهما عمّا كان عليه ، وأن ينظر إلى الحمار وقد صار عظاماً رميمة ، فحال الحمار يدلّ على طول مدّة المكث وحال الطعام والشراب يدلّ على إمكان أن يبقى طول هذه المدّة على حال واحد من غير أن يتغيّر شيء من هيئته عمّا هي عليه .

ومن هنا يظهر أنّ الحمار أيضاً قد اُميت وكان رميماً وكأنّ السكوت عن ذكر إماتته معه لما عليه القرآن من الأدب البارع .

وبالجملة تمّ عند ذلك البيان الإلهيّ : أنّ استعظامه طول المدّة قد كان في غير محلّه حيث أخذ الله منه الاعتراف بأنّ مأة سنة ـ مدّة لبثه ـ كيوم أو بعض يوم كما يأخذ اعتراف أهل الجمع يوم القيمة بمثل ما اعترف به ، فبيّن له أنّ تخلّل الزمان بين الإماتة والإحياء بالطول والقصر لا يؤثّر في قدرته الحاكمة على كلّ شيء ، فليست قدرة مادّيّة زمانيّة حتّى يتخلّف حالها بعروض تغيّرات أقلّ أو أزيد على المحلّ ، فيكون إحياء الموتى القديمة أصعب عليه من إحياء الموتى الجديدة ، بل البعيد عنده كالقريب من غير فرق كما قال تعالى : « إنّهم يرونه بعيداً ونريه قريباً » المعارج ـ ٦ وقال تعالى : « وما أمر الساعة إلّا كلمح البصر » النحل ـ ٧٧ .

ثمّ قال تعالى : ولنجعلك آية للناس اه ، عطف الغاية يدلّ على أنّ هناك غيرها من الغايات ، والمعنى أنّا فعلنا بك ما فعلنا لنبيّن لك كذا وكذا ولنجعلك آية للناس فبيّن أنّ الغرض الإلهيّ لم يكن في ذلك منحصراً في بيان الأمر له نفسه بل هناك

غاية أُخرى وهي جعله آيـة للناس . فالغرض من قوله : وانظر إلى العظام إلخ بيان الأمر له فقط، ومن إماتته وإحيائه بيان الأمر له وجعله آية للناس، ولذلك قدّم قوله : و لنجعلك إلخ على قوله : وانظر إلى العظام إلخ .

و ممّا بيّنـا يظهر وجه تكرار قوله انظر اه ثلث مرّات في الآية ، فلكلّ واحد من الموارد الثلث غرض خاصّ به لا يشاركه فيه غيره .

وكان في إماتته وإحيائه وبيان ذلك له بيان ما يجده الميّت من نفسه إذا أحياه الله ليوم البعث كما قال تعالى: «ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة كذلك كانوا يؤفكون وقال الّذين اُوتوا العلم والإيمان لقد لبثتم في كتاب الله إلى يوم البعث ولكنّكم كنتم لا تعلمون » الروم ـ ٥٦ .

ثمّ بيّن الله له الجهة الثانية الّتي يشتمل عليه قوله : أنّى يحيي هذه الله وهو : أنّه كيف يعود الأجزاء إلى صورتها بعد كلّ هذه التغيّرات والتحوّلات الطارية عليها و استلفت نظره إلى العظام فقال : وانظر إلى العظام كيف ننشزها والإنشاز الإنماء ، و ظاهر الآية أنّ المراد بالعظام عظام الحمار إذ لو كانت عظام أهل القرية لم تكن الآية منحصرة فيه كما هو ظاهر قوله : ولنجعلك آية بل شاركه فيه الموتى الّذين أحياهم الله تعالى !

ومن الغريب ما ذكره بعض المفسّرين أنّ المراد بالعظام العظام الّتي في الأبدان الحيّة فإنّها في نمائها واكتسائها باللحم من آيات البعث ، فإنّ الّذي أعطاها الرشد والنماء بالحيوة لمحيي الموتى إنّه على كلّ شيىء قدير ، وقد احتجّ الله على البعث بمثلها وهو الأرض الميتة الّتي يحييها الله بالإنبات ، هذا كما ترى تكلّف من غير موجب .

وقد تبيّن من جميع ما مرّ أنّ جميع ما تشتمل عليه الآية من قوله : فأماته الله إلى آخر الآية جواب واحد غير مكرّر لقوله : أنّى يحيي هذه الله .

قوله تعالى : فلمّا تبيّن له قال أعلم أنّ الله على كلّ شيىء قدير اه رجوع منه بعد التبيّن إلى علمه الّذي كان معه قبل التبيّن ، كأنّه عليه السلام لمّا خطر بباله الخاطر الّذي ذكره بقوله : أنّى يحيي هذه الله أقنع نفسه بما عنده من العلم بالقدرة المطلقة

ثمّ لمّا بيّن الله له الأمر بيان إشهاد وعيان رجع إلى نفسه وصدق ما اعتمد عليه من العلم ، وقال لم تزل تنصح لي ولا تخونني في هدايتك وتقويمك وليس ما لا تزال نفسي تعتمد عليه من كون القدرة مطلقة جهلاً ، بل علم يليق بالاعتماد عليه .

وهذا أمر كثير النظائر فكثيراً ما يكون للإنسان علم بشيء ثمّ يخطر بباله ويهجس في نفسه خاطر ينافيه ، لا للشكّ وبطلان العلم ، بل لأسباب وعوامل اُخرى فيقنع نفسه حتّى تنكشف الشبهة ثمّ يعود فيقول أعلم أنّ كذا كذا و ليس كذا كذا فيقرّر بذلك علمه ويطيّب نفسه !

وليس معنى الكلام : أنّه لمّا تبيّن له الأمر حصل له العلم وقد كان شاكّاً قبل ذلك فقال أعلم إلخ كما مرّت الإشارة إليه لأنّ الرجل كان نبيّاً مكلّماً وساحة الأنبياء منزّه عن الجهل بالله وخاصّة في مثل صفة القدرة الّتي هي من صفات الذات أولا. ولانّ حقّ الكلام حينئذ أن يقال: علمت أو ما يؤدّي معناه ثانيا. ولانّ حصول العلم بتعلّق القدرة بإحياء الموتى لا يوجب حصول العلم بتعلّقها بكلّ شيء وقد قال : أعلم أنّ الله بكلّ شيء قدير، نعم ربّما يحصل الحدس بذلك في بعض النفوس كمن يستعظم أمر الإحياء في القدرة فإذا شاهدها له ما شاهده و ذهلت نفسه عن سائر الأمور فحكم بأنّ الّذي يحيي الموتى يقدر على كلّ ما يريد أو اُريد منه ، لكنّه اعتقاد حدسيّ معلول الروع و الاستعظام النفسانيّين المذكورين ، يزول بزوالهما ولا يوجد لمن لم يشاهد ذلك ، وعلى أيّ حال لا يستحقّ التعويل والاعتماد عليه ، وحاشا أن يعدّ الكلام الإلهيّ مثل هذا الاعتقاد والقول نتيجة حسنة ممدوحة لبيان إلهيّ كما هو ظاهر قوله تعالى بعد سرد القصّة : فلمّا تبيّن له قال: أعلم أنّ الله على كلّ قدير . على أنّه خطأ في القول لا يليق بساحة الأنبياء ثالثا .

قوله تعالى : وإذ قال إبراهيم ربّ أرني كيف تحيي الموتى اه، قدمرّ أنّه معطوف على مقدّر والتقدير : واذكر إذ قال إلخ وهو العامل في الظرف . وقد احتمل بعضهم أن يكون عامل الظرف هو قوله : قال أولم تؤمن اه وترتيب الكلام : وقال أولم تؤمن إذ قال إبراهيم ربّ أرني إلخ وليس بشيء .

وفي قوله : أرني كيف تحيي الموتى اه دلالة :

اولاً على أنّه عليه السلام إنّما سأل الرؤية دون البيان الاستدليّ ، فإنّ الأنبياء وخاصّه مثل النبيّ الجليل إبراهيم الخليل أرفع قدراً من أن يعتقد البعث ولا حجّة له عليه، والاعتقاد النظريّ من غير حجّة عليه إمّا اعتقاد تقليديّ أو ناش عن اختلال فكريّ وشيىء منهما لا ينطبق على إبراهيم عليه السلام . على أنّه عليه السلام إنّما سأل ما سأل بلفظ كيف ، وإنّما يستفهم بكيف عن خصوصيّة وجود الشيىء لا عن أصل وجوده فانّك إذا قلت : أرأيت زيداً كان معناه السؤال عن تحقّق أصل الرؤية ، وإذا قلت : كيف رأيت زيداً كان أصل الرؤية مفروغاً عنه وإنّما السؤال عن خصوصيّات الرؤية . فظهر أنّه عليه السلام إنّما سأل البيان بالإراءة والإشهاد لا بالاحتجاج والاستدلال .

و ثانياً : على أنّ إبراهيم عليه السلام إنّما سأل أن يشاهد كيفيّة الإحياء لا أصل الإحياء كما أنّه ظاهر قوله : كيف تحيي الموتى . و هذا السؤال متصوّر على وجهين:

الوجه الاول : أن يكون سؤالاً عن كيفيّة قبول الأجزاء الماديّة الحيوة ، وتجمّعها بعد التفرّق والتبدّد ، وتصوّرها بصورة الحيّ ، ويرجع محصّله إلى تعلّق القدرة بالإحياء بعد الموت والفناء

الوجه الثاني : أن يكون عن كيفيّة إفاضة الله الحيوة على الأموات و فعله بأجزائها الّذي به تلبس الحيوة ، ويرجع محصّله إلى السؤال عن السبب وكيفيّة تأثيره. وهذا بوجه هو الّذي يسمّيه الله سبحانه بملكوت الأشياء في قوله عزّ من قائل : « إنّما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون فسبحان الّذي بيده ملكوت كلّ شيىء » يس ـ ٨٣ .

وإنّما سأل إبراهيم عليه السلام عن الكيفيّة بالمعنى الثاني دون المعنى الأوّل: **أما أولا** : فلأنّه قال :كيف تحيي الموتى اه بضمّ التاء من الإحياء فسأل عن كيفيّة الإحياء الّذي هو فعل ناعت لله تعالى و هو سبب حيوة الحيّ بأمره ، ولم يقل : كيف تحيي الموتى اه بفتح التاء من الحيوة حتّى يكون سؤالاً عن كيفيّة تجمّع الأجزاء وعودها إلى صورتها الأولى وقبولها الحيوة ، ولو كان السؤال عن الكيفيّة بالمعنى الثاني لكان من الواجب

أن يرد على الصورة الثانية . **وأما ثانيا** : فلأنّه لو كان سؤاله عن كيفيّة قبول الأجزاء للحيوة لم يكن لاجراء الأمر بيد إبراهيم وجه ، ولكفى في ذلك أن يريد الله إحياء شيىء من الحيوان بعد موته . **وأما ثالثا** : فلأنّه كان اللازم على ذلك أن يختم الكلام بمثل أن يقال : واعلم أنّ الله على كلّ شيىء قدير لا بقوله : واعلم أنّ الله عزيز حكيم اه على ما هو المعهود من دأب القرآن الكريم فإنّ المناسب للسؤال المذكور هو صفة القدرة دون صفتي العزّة والحكمة فإنّ العزّة والحكمة ـ وهما وجدان الذات كلّ ماتفقده وتستحقّه الأشياء وإحكامه في أمره ـ إنّما ترتبطان بإفاضة الحيوة لا استفاضة المادّة لها فافهم ذلك.

وممّا ذكرنا يظهر فساد ما ذكره بعض المفسّرين : أنّ إبراهيم عليه‌السلام إنّما سأل بقوله : ربّ أرني حصول العلم بكيفيّة حصول الإحياء دون مشاهدة كيفيّة الإحياء ، وأنّ الّذى اُجيب به في الآية لايدلّ على أزيد من ذلك . قال : ما محصّله : أنّه ليس في الكلام مايدلّ على أنّ الله سبحانه أمره بالإحياء ، ولا أنّ إبراهيم عليه‌السلام فعل ماأمره به ، فما كلّ أمر يقصد به الامتثال ، فإنّ من الخبر ما يأتي بصورة الإنشاء كما إذا سألك سائل كيف يصنع الحبر مثلاً ؟ فتقول : خذ كذا وكذا وافعل به كذا وكذا يكن حبراً تريد أنّ هذه كيفيّته ، ولا تريد به أن تأمره أن يصنع الحبر بالفعل .

قال : وفي القرآن شيىء كثير ممّا ورد فيه الخبر في صورة الأمر ، والكلام هيهنا مثل لإحياء الموتى . ومعناه خذ أربعة من الطير فضمّها إليك وآنسها بك حتّى تأنس وتصير بحيث تجيب دعوتك إذا دعوتها ، فإنّ الطيور من أشدّ الحيوان استعداداً لذلك، ثمّ اجعل كلّ واحد منها على جبل ثمّ ادعها فإنّها تسرع إليك من غير أن يمنعها تفرّق أمكنتها وبعدها ، كذلك أمر ربّك إذا أراد إحياء الموتى يدعوهم بكلمة التكوين : ؛ كونوا أحياء ؛ فيكونون أحياء كما كان شأنه في بدء الخلقة ، ذلك إذ قال للسموات والأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا : أتينا طائعين .

قال : والدليل على ذلك من الآية قوله تعالى : فصرهنّ اه فإنّ معناه أملهنّ أى أوجد ميلها إليك وأنسها بك ، و يشهد به تعديته بإلى فإنّ صار إذا تعدّى بإلى

كان بمعنى الإمالة ، وماذكره المفسّرون من كونه بمعنى التقطيع أى قطّعهن أجزائاً بعد الذبح لايساعد عليه تعديته بإلى . وأمّا ماقيل : إنّ قوله : إليك متعلّق بقوله : فخذ دون قوله : فصرهنّ والمعنى : خذ إليك أربعة من الطير فقطّعهن فخلاف ظاهر الكلام

وثانياً : أنّ الظاهر : أنّ ضمائرفصرهنّ ومنهنّ وادعهنّ ويأتينك جميعاًراجعة إلى الطير ، ويلزم على قولهم : أنّ المراد تقطيعها وتفريق أجزائها ، ووضع كلّ جزء منها على جبل ثمّ دعوتهنّ أن يفرّق بين الضمائر فيعود الأوّلان إلى الطيور ، والثالث والرابع إلى الأجزاء وهو خلاف الظاهر .

وأضاف إلى ذلك بعض من وافقه في معنى الآية وجوهاً أُخرى نتبعها بها .

وثالثاً : أنّ إرائة كيفيّة الخلقة إن كان بمعنى مشاهدة كيفيّة تجمّع أجزائها وتغيّر صورها إلى الصورة الأُولى الحيّة فهي ممّا لاتحصل على ماذكروه من تقطيعه الأجزاء ومزجه إيّاهاووضعه على جبل بعيد جزئاً منهافكيف يتصوّر عليهذا مشاهدة مايعرض ذرّات الأجزاء من الحركات المختلفة والتغيّرات المتنوّعة ، وإن كان المراد إرائة كيفيّة الاحياء بمعنى الإحاطة على كنه كلمة التكوين الّتي هي الإرادة الإلهيّة المتعلّقة بوجود الشيىء و حقيقة نطقها بالأشياء فظاهر القرآن و هو ما عليه المسلمون أنّ هذا غير ممكن للبشر ، فصفات الله منزّهة عن الكيفيّة .

ورابعاً : أنّ قوله : ثمّ اجعل اه يدلّ على التراخي الّذي هو المناسب لمعنى التأنيس وكذلك قوله : فصرهنّ بخلاف ما ذكروه من معنى الذبح و التقطيع .

وخامساً : أنّه لو كان كما يقولون لكان الأنسب هوختم الآية باسم القديردون الاسمين : العزيز الحكيم فإنّ العزيزهوالغالب الّذي لاينال . هذا ماذكروه .

و أنت بالتأمّل في ما قدّمناه من البيان تعرف سقوط ما ذكروه ، فإنّ اشتمال الآية على السؤال بلفظ أرني وقوله : كيف تحيي وإجراء الأمر بيد إبراهيم على مامرّ بيانها كلّ ذلك ينا في هذا المعنى . على أنّ الجزء في قوله تعالى : ثمّ اجعل على كلّ جبل منهنّ جزئاً ظاهره جزء الطير لاواحد من الطيور .

و أما الوجوه الّتي ذكروها فالجواب عن الأوّل : أنّ معنى صرهنّ قطّعهنّ، وتعديته بإلى لمكان تضمينه معنى الإمالة كما في قوله تعالى : « الرفث إلى نسائكم » البقرة ـ ١٨٧ ، حيث ضمّن معنى الإفضاء .

وعن الثاني : أنّ جميع الضمائر الأربع راجعة إلى الطيور ، والوجه في رجوع ضمير ادعهنّ ويأتينك إليهامع أنّهاغيرموجودة بأجزائهاوصورهابل هي مرجودة بأجزائها فقطهوالوجه في رجوع الضمير إلى السماءمع عدم وجودها إلّا بمادّتهافي قوله تعالى: «ثمّ استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتياطوعاً أو كرهاًقالتا أتيناطائعين»فصّلت ـ ١١وقوله تعالى : إنّما أمره إذا أرادشيئاً أن يقول له كن» يس ـ ٨٢ . وحقيقة الأمر : أنّ الخطاب اللفظيّ فرع وجود المخاطب قبل الخطاب ؛ وأمّا الخطاب التكوينى فالامر فيه بالعكس ،والمخاطب فيه فرع الخطاب ، فإنّ الخطاب فيه هوالإيجاد ومن المعلوم أنّ الوجود فرع الإيجاد ، كما يشير إليه قوله تعالى : أن نقول له كن فيكون الآية فقوله فيكون إشارة إلى وجود الشيىء المتفرّع على قوله كن وهوخطاب الأمر .

وعن الثالث : أنّا نختار الشقّ الثاني وأنّ السؤال إنّما هوعن كيفيّـة فعل الله سبحانه وإحيائه لا عن كيفيّة قبول المادّة وحيوتها ، وقوله : إنّ البشر لايمكنه أن ينال كنه الإرادة الإلهيّة الّتي هي من صفاته كما يدلّ ظاهر القرآن وعليه المسلمون اه . قلنا : إنّ الإرادة من صفات الفعل المنتزعة منه كالخلق والإحياء ونحوهما،والّذي لاسبيل إليه هو الذات المتعالية كما قال تعالى : « ولايحيطون به علماً » طه ـ ١١٠ .

فالإرادة منتزعة من الفعل ، وهو الإيجاد المتّحد مع وجود الشيىء ، وهو كلمة كن في قوله تعالى : أن نقول له كن فيكون ، وقـد ذكر الله في تالي الآية أنّ هذه الكلمة ـ كلمة كن ـ هي ملكوت كلّشيىء إذ قال : فسبحان الّذي بيده ملكوت كلّ شيىء الآية، وقد ذكر الله تعالى أنّه أرى إبراهيم ملكوت خلقه إذقال : « وكذلك نري إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين» الأنعام ـ ٧٥ . ومن الملكوت إحياء الطيور المذكورة في الآية .

ومنشأ هذه الشبهة ونظائرها من هؤلاء الباحثين أنّهم يظنّون أنّ دعوة إبراهيم

عليه السلام للطيور في إحيائها ، وقول عيسى عليه السلام لميت عند إحيائه : قم بإذن الله و جريان الريح بأمر سليمان وغيرها ممّا يشتمل عليه الكتاب والسنّة إنّما هو لأثر وضعه الله تعالى في ألفاظهم المؤلّفة من حروف الهجاء، أو في إدراكهم التخيّلي الّذي تدلّ عليه ألفاظهم نظير النسبة الّتي بين ألفاظنا العاديّة ومعانيها وقد خفي عليهم أنّ ذلك إنّما هو عن اتّصال باطنيّ بقوّة إلهيّة غير مغلوبة و قدرة غير متناهية هي المؤثّرة الفاعلة بالحقيقة .

وعن الرابع : أنّ التراخي المدلول عليه بقوله: ثمّ كما يناسب معنى التربية والتأنيس كما ذكروه يناسب معنى التقطيع وتفريق الأجزاء ووضعها على الجبال كما هو ظاهر .

وعن الخامس : أنّ الإشكال مقلوب عليهم فإنّ الّذي ذكروه هو أنّ الله إنّما بيّن كيفيّة الإحياء لإبراهيم بالبيان العلميّ النظريّ دون الشهوديّ ، فيرد عليهم أنّ المناسب حينئذ ختم الآية بصفة القدرة دون العزّة والحكمة، وقد عرفت ممّا قدّمنا أنّ الأنسب على ما بيّناه من معنى الآية هو الختم بالاسمين : العزيز الحكيم كما في الآية .

ويظهر ممّا ذكرنا أيضاً فساد ما ذكره بعض آخر من المفسّرين : أنّ المراد بالسؤال في الآية إنّما هو السؤال عن إشهاد كيفيّة الإحياء بمعنى كيفيّة قبول الأجزاء صورة الحيوة .

قال : ما محصّله : أنّ السؤال لم يكن في أمر دينيّ - والعياذ بالله - ولكنّه سؤال عن كيفيّة الإحياء ليحيط علماً بها ، وكيفيّة الإحياء لا يشترط في الإيمان الإحاطة بصورتها فإبراهيم عليه السلام طلب علم ما يتوقّف الإيمان على علمه ، ويدلّ على ذلك ورود السؤال بصيغة كيف ، و موضوعها السؤال عن الحال ، و نظير هذا أن يقول القائل : كيف يحكم زيد في الناس ، فهو لا يشكّ أنّه يحكم فيهم ، ولكنّه سأل عن كيفيّة حكمه المعلوم ثبوته ، ولو كان سائلاً عن ثبوت ذلك لقال : أيحكم زيد في الناس ، و إنّما جاء التقرير أعني قوله: أولم تؤمن ابعده لأنّ تلك الصيغة وإن كانت تستعمل ظاهراً في السؤال عن الكيفيّة كما علمت إلّا أنّها قد تستعمل أيضاً في الاستعجاز كما إذا ادّعى مدّع : أنّه يحمل ثقلاً من الأثقال وأنت تعلم بعجزه عن حمله فتقول له : أرني كيف تحمل هذا تريد أنّك

عاجز عن حمله ، والله سبحانه لمّا علم برائة إبراهيم عليه‌السلام عن الحوم حول هذا الحمى أن ينطقه في الجواب بما يدفع عنه ذلك الاحتمال اللفظيّ في العبارة الأولى لكون إيمانه مخلصاً بعبارة تنصّ عليه بحيث يفهمها كلّ من سمعها فهماً لا يتخالجه فيه شكّ ، ومعنى الطمأنينة حينئذ سكون القلب عن الجولان في كيفيّات الإحياء المحتملة بظهور التصوير المشاهد ، وعدم حصول هذه الطمأنينة قبل لا ينافي حصول الإيمان بالقدرة على الإحياء على أكمل الوجوه ، ورؤية الكيفيّة لم يزد في إيمانه المطلوب منه شيئاً ، وإنّما أفادت أمراً لا يجب الإيمان به .

ثمّ قال بعد كلام له طويل : إنّ الآية تدلّ على فضل إبراهيم عليه‌السلام حيث أراه الله سبحانه ماسأله في الحال على أيسر مايكون من الوجوه ، و أرى عزيراً ما أراه بعد ما أماته مأة عام .

وأنت بالتدبّر في الآية والتأمّل فيما قدّمناه من البيان تعرف سقوط ما ذكره فإنّ السؤال إنّما وقع عن كيفيّة إحيائه تعالى لا عن كيفيّة قبول الأجزاء الحيوة ثانياً فقد قيل : كيف تحيي ، بضمّ التاء لا بفتحها ، على أنّ إجراء الأمر على يد إبراهيم عليه‌السلام يدلّ على ذلك ولو كان السؤال عن كيفيّة القبول لكفى في ذلك إراءة شيىء من الموتى يحييه الله كما في قصّة المارّة على القرية الخاوية في الآية السابقة حيث قال تعالى : وانظر إلى العظام كيف ننشزها ثمّ نكسوها لحماً اولم تكن حاجة إلى إجراء الإحياء على يد إبراهيم عليه‌السلام ، وهذا هو الّذي أشرنا إليه آنفاً : أنّهم يقيسون نفوس الأنبياء في تلقّيهم المعارف الإلهيّة ومصدريّتهم للاُمور الخارقة بنفوسهم العاديّة فينتج ذلك مثلاً : أن لا فرق بين تكوّن الحيوة بيد إبراهيم وتكوّنه في الخارج بالنسبة إلى حال إبراهيم ، وهذا أمر لا يخطر على بال الباحث عن الحقايق الخبير بها ، لكنّ هؤلاء لإهمالهم أمر الحقائق وقعوا فيما وقعوا فيه من الفساد ، و كلّما أمعنوا في البحث زادوا بعداً عن الحقّ . ألا ترى أنّه فسّر الطمأنينة بارتفاع الخطورات في الصور المحتملة في التكوّن والأشكال المتصوّرة مع أنّ هذا التردّد الفكريّ من اللغو الّذي لا سبيل له إلى ساحة مثل إبراهيم عليه‌السلام . مع أنّ الجواب المنقول في الآية لم يأت في ذلك بشيئى فإنّ إبراهيم عليه‌السلام قال : كيف

تحيي الموتى ؟ فأطلق الموتى وهو يريد موتى الإنسان أو الأعمّ منه ومن غيره والله سبحانه ماأراه إلّا تكوّن الحيوة في أربعة من الطير :

ثمّ ذكر فضل إبراهيم عليه‌السلام على عزير (يريد به صاحب القصّة في الآية السابقة) بما ذكر فأخذ القصّة في الآيتين من نوع واحد وهو السؤال عن الكيفيّة الّتي فسّرها بما فسّرها والجواب عنها ، فاختلط عليه معنى الآيتين جميعاً ، مع أنّ الآيتين جميعاً ـ على مافيهما من غرر البيان و دقائق المعاني ـ أجنبيّتان عن الكيفيّة بالمعنى الّذي ذكره كلّ ذلك واضح بالرجوع إلى مامرّ فيهما .

على أنّ المناسب لبيان الكيفيّة ختم الآية بصفة القدرة لا بصفتي العزّة والحكمة كما في قوله تعالى : « ومن آياته أنّك ترى الأرض خاشعة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزّت وربت إنّ الّذي أحياها لمحيي الموتى إنّه على كلّ شيء قدير » فصّلت ـ ٣٩ فالآية كماترى في مقام بيان الكيفيّة وقد ختمت بصفة القدرة المطلقة . و نظيره قوله تعالى « أو لم يروا أنّ الله الّذى خلق السموات و الأرض ولم يعى بخلقهنّ بقادر على أن يحيي الموتى بلى إنّه على كلّ شيء قدير » الأحقاف ٣٢ . ففيه أيضاً بيان الكيفيّة بإراءة الأمثال ثمّ ختم الكلام بصفة القدرة .

قوله تعالى : قال : أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئنّ قلبي اه ، بلى كلمة يردّ به النفى ولذلك ينقلب به النفى إثباتاً كقوله تعالى : « ألست بربّكم قالوا بلى » الأعراف ـ ١٧١ ، ولو قالوا نعم لكان كفراً . والطمأنينة و الاطمينان سكون النفس بعد انزعاجها و اضطرارها ، وهو مأخوذ من قولهم : اطمأنّت الأرض وأرض مطمئنّة إذا كانت فيها انخفاض يستقرّ فيها الماء إذا سال إليها والحجر إذا هبط إليها .

وقد قال تعالى : أولم تؤمن اه ولم يقل : ألم تؤمن للإشعار بأنّ للسؤال والطلب محلاً لكنّه لا ينبغي أن يقارن عدم الإيمان بالإحياء : ولو قيل : ألم تؤمن دلّ على أنّ المتكلّم تلقّى السؤال منبعثاً عن عدم الإيمان ، فكان عتاباً وردعاً عن مثل هذا السؤال ، وذلك أنّ الواو للجمع ، فكان الاستفهام معه استفهاماً عن أنّ هذا السؤال هل يقارنه عدم الإيمان ، لا استفهاماً عن وجه السؤال حتّى ينتج عتاباً وردعاً .

والإيمان مطلق في كلامه تعالى، وفيه دلالة على أنّ الإيمان بالله سبحانه لا يتحقّق مع الشكّ في أمر الإحياء والبعث، ولا ينافي ذلك اختصاص المورد بالإحياء لأنّ المورد لا يوجب تخصيص عموم اللفظ ولا تقييد إطلاقه.

وكذا قوله تعالى حكاية عنه عليه السلام: ليطمئنّ قلبي اه مطلق يدلّ على كون مطلوبه عليه السلام من هذا السؤال حصول الاطمينان المطلق وقطع منابت كلّ خطور قلبيّ وأعراقه، فإنّ الوهم في إدراكاتها الجزئيّة وأحكامها لمّا كانت معتكفة على باب الحسّ وكان جلّ أحكامها وتصديقاتها في المدركات الّتي تتلقّاها من طريق الحواسّ فهي تنقبض عن مطاوعة ماصدّقه العقل، وإن كانت النفس مؤمنة موقنة به، كما في الأحكام الكلّيّة العقليّة الحقّة من الأمور الخارجة عن المادّة الغائبة عن الحسّ فإنّها تستنكف عن قبولها وإن سلّمت مقدّماتها المنتجة لها، فتخطر بالبال أحكاماً مناقضة لها، ثمّ تثير الأحوال النفسانيّة المناسبة لاستنكافها فتتقوّى وتتأيّد بذلك في تأثيرها المخالف، وإن كانت النفس من جهة عقلها موقنة بالحكم مؤمنة بالأمر فلا تضرّها إلّا أذى، كما أنّ من بات في دار مظلمة فيها جسد ميّت فإنّه يعلم: أنّ الميّت جماد من غير شعور وإرادة فلا يضرّ شيئاً، لكنّ الوهم تستنكف عن هذه النتيجة وتستدعي من المتخيّلة أن تصوّر للنفس صوراً هائلة موحشة من أمر الميّت ثمّ تهيّج صفة الخوف فتتسلّط على النفس، وربمّا بلغ إلى حيث يزول العقل أو تفارق النفس.

فقد ظهر: أنّ وجود الخطورات المنافية للعقائد اليقينيّة لا ينافي الإيمان والتصديق دائماً، غير أنّها تؤذي النفس، وتسلب السكون والقرار منها، ولا يزول وجود هذه الخواطر إلّا بالحسّ أو المشاهدة، ولذلك قيل: إنّ للمعاينة أثراً لا يوجد مع العلم، وقد أخبر الله تعالى موسى في الميقات بضلال قومه بعبادة العجل فلم يوجب ذلك ظهور غضبه حتّى إذا جاء إليهم وشاهدهم وعاين أمرهم غضب وألقى الألواح وأخذ برأس أخيه يجرّه إليه.

وقد ظهر من هنا وممّا مرّ سابقاً أنّ إبراهيم عليه السلام ماكان يسأل المشاهدة بالحسّ الّذى يتعلّق بقبول أجزاء الموتى الحيوة بعد فقدها، بل إنمّا كان يسأل مشاهدة فعل الله

سبحانه وأمره في إحياء الموتى ، وليس ذلك بمحسوس وإن كان لاينفكّ عن الأمر المحسوس الّذي هو قبول الأجزاء المادّيّة للحيوة بالاجتماع والتصوّر بصورة الحيّ ، فهو عليه السلام إنّماكان يسأل حقّ اليقين .

قوله تعالى : قال فخذ أربعة من الطير فصرهنّ إليك ثمّ اجعل على كلّ جبل منهنّ جزءاً ثمّ ادعهنّ يأتينك سعياً اه . صرهنّ بضمّ الصاد على إحدى القراءتين من صار يصور إذا قطع أو أمال ، أو بكسر الصاد على القراءة الأُخرى من صار يصير بأحد المعنيين ، وقرائن الكلام يدلّ على إرادة معنى القطع ، وتعديته بإلى تدلّ على تضمين معنى الإمالة . فالمعنى : اقطعهنّ مميلاً إليك أو أملهنّ إليك قاطعاً إيّاهنّ على الخلاف في التضمين من حيث التقدير .

وكيف كان فقوله تعالى : خذ أربعة من الطير إلخ جواب عن ما سأله إبراهيم عليه السلام بقوله : ربّ أرني كيف تحيي الموتى اه ، ومن المعلوم وجوب مطابقة الجواب للسؤال ، فبلاغة الكلام وحكمة المتكلّم يمنعان عن اشتمال الكلام على ما هو لغو زائد لا يترتّب على وجوده فائدة عائدة إلى الغرض المقصود من الكلام وخاصّةً القرآن الّذي هو خير كلام ألقاه خير متكلّم إلى خير سامع واع ، وليست القصّة على تلك البساطة الّتي تترآءى منها في بادي النظر ، ولو كان كذلك لتمّ الجواب بإحياء ميّت ما كيف كان ، ولكان الزائد على ذلك لغواً مستغنى عنه وليس كذلك ، ولقد أُخذ فيها قيود وخصوصيّات زائدة على أصل المعنى ، فاعتبر في ما أُريد إحياءه أن يكون طيراً ، وأن يكون حيّاً ، وأن يكون ذا عدد أربعة ، وأن يقتل ويخلط ويمزج أجزائها ، وأن يفرّق الأجزاء المختلطة أبعاضاً ثمّ يوضع كلّ بعض في مكان بعيد من الآخر كقلّة هذا الجبل وذاك الجبل ، وأن يكون الإحياء بيد إبراهيم عليه السلام (نفس السائل) بدعوته إيّاهنّ ، وأن يجتمع الجميع عنده .

فهذه كما ترى خصوصيّات زائدة في القصّة ، هي لا محالة دخيلة في المعنى المقصود إفادته ، وقد ذكروا لها وجوهاً من النكات لا تزيد الباحث إلّا عجباً (يعلم صحّة ما ذكرناه بالرجوع إلى مفصّلات التفاسير) .

وكيف كان فهذه الخصوصيّات لابدّ أن تكون مرتبطة بالسؤال ، والّذي يوجد في السؤال ـ وهو قوله : ربّ أرني كيف تحيي الموتى ـ أمران .

أحدهما : ما اشتمل عليه قوله : تحيي وهو أنَّ المسئول مشاهدة الإحياء من حيث أنّه وصف لله سبحانه لا من حيث أنّه وصف لأجزاء المادّة الحاملة للحيوة.

وثانيهما : ما اشتمل عليه لفظ الموتى من معنى الجمع فإنّه خصوصيّة زائدة.

أما الاول فيرتبط به في الجواب إجراء هذا الأمر بيد أبراهيم نفسه حيث يقول: فخذ ، فصرهنّ ، ثم اجعل ، بصيغة الأمر ويقول ثمَّ ادعهنَّ يأتينك اه فإنّه تعالى جعل اتيانهنّ سعياً وهو الحيوة مرتبطاً متفرّعاً على الدعوة ، فهذه الدعوة هي السبب الّذي يفيض عنه حيوة ما اُريد إحياءه ، ولا إحياء إلّا بأمر الله ، فدعوة إبراهيم إيّاهنّ بأمر الله، قد كانت متّصلة نحو اتّصال بأمر الله الّذي منه تترشّح حيوة الأحياء ، وعند ذلك شاهده إبراهيم ورأى كيفية فيضان الأمر بالحيوة ، ولو كانت دعوة إبراهيم إيّاهنّ غير متّصلة بأمر الله الّذي هو أن يقول لشيىء أراده: كن فيكون ، كمثل أقوالنا الغير المتّصلة إلّا بالتخيّل كان هو أيضاً كمثلنا إذ قلنا لشيىء كن فلا يكون ، فلا تأثير جزافيّ في الوجود .

وأما الثاني فقوله كيف تحيي الموتى تدلّ على أنّ لكثرة الأموات وتعدّدها دخلاً في السؤال ، وليس إلّا أنَّ الأجساد بموتها وتبدّد أجزائها وتغيّر صورها وتحوّل أحوالها تفقد حالة التميّز و الارتباط الّذي بينها فتضلّ في ظلمة الفناء والبوار ، وتصير كالأحاديث المنسيّة لا خبر عنها في خارج ولا ذهن ، فكيف تحيط بها القوّة المحيية ولا محاط في الواقع .

وهذا هو الّذي أورده فرعون على موسى عليه السلام و أجاب عنه موسى بالعلم كما حكاه الله تعالى بقوله : « قال فما بال القرون الأولى قال علمها عند ربّي في كتاب لا يضلّ ربّي ولا ينسى » طه ـ ٥١ .

وبالجملة فأجابه الله تعالى بأن أمره بأن يأخذ أربعة من الطير (ولعلّ اختيار الطير لكون هذا العمل فيها أسهل وأقلّ زماناً) فيشاهد حيوتها ويرى اختلاف أشخاصها وصورها ، ويعرفها معرفة تامّة أوّلاً ، ثمَّ يقتلها ويخلط أجزائها خلطاً دقيقاً ثمّ يجعل

ذلك أبعاضاً ، وكلّ بعض منها على جبل لتفقد التميّز والتشخّص ، وتزول المعرفة ، ثمّ يدعوهنّ يأتينه سعياً ، فإنّه يشاهد حينئذ أنّ التميّز والتصوّر بصورة الحيوة كلّ ذلك تابع للدعوة الّتي تتعلّق بأنفسها،أي إنّ أجسادها تابعة لأنفسها لابالعكس ، فإنّ البدن فرع تابع للروح لا بالعكس ، بل نسبة البدن إلى الروح بوجه نسبة الظلّ إلى الشاخص، فإذا وجد الشاخص تبع وجوده وجود الظلّ وإلى أيّ حال تحوّل الشاخص أو أجزائه تبعه فيه الظلّ حتّى إذا انعدم تبعه في الانعدام ؛ و الله سبحانه إذا أوجد حيّاً من الأحياء ، أو أعاد الحيوة إلى أجزاء مسبوقة بالحيوة فإنّما يتعلّق إيجاده بالروح الواجدة للحيوة أوّلاً ثمّ يتبعه أجزاء المادّة بروابط محفوظة عند الله سبحانه لا نحيط بها علماً فيتعيّن الجسد بتعيّن الروح من غير فصل ولامانع . وبذلك يشعرقوله تعالى : ثمّ ادعهنّ يأتينك سعياً أي مسرعات مستعجلات .

وهذا هوالّذي يستفاد منقوله تعالى : « و قالوا أءذا ضللنا في الأرض أءنّا لفي خلق جديد بل هم بلقاء ربّهم كافرون قل يتوفّاكم ملك الموت الّذي وكّل بكم ثمّ إلى ربّكم ترجعون » السجدة ـ ١١ . وقد مرّ بعض الكلام في الآية في البحث عن تجرّد النفس ، وسيأتي تفصيل الكلام في محلّه إنشاء الله .

فقوله تعالى : فخذ أربعة من الطير إنّما أمر بذلك ليعرفها فلا يشكّ فيها عند إعادة الحيوة إليها ولا ينكرها ، وليرى ما هي عليه من الاختلاف والتميّز أوّلاً وزوالهما ثانياً . وقوله : فصرهنّ إليك ثمّ اجعل على كلّ جبل منهنّ جزئاً أي اذبحهنّ وبدّد أجزائهن واخلطها ثمّ فرّقها على الجبال الموجودة هناك لتتباعد الأجزاء وهي غيرمتميّزة. وهذا من الشواهد على أنّ القصّة إنّما وقعت بعد مهاجرة إبراهيم من أرض بابل إلى سوريّة فإنّ أرض بابل لا جبل بها . وقوله ثمّ ادعهنّ اه أي ادع الطيور يا طاوس ويا فلان ويا فلان ، ويمكن أن يستفاد ذلك مضافاً إلى دلالة ضمير «هنّ» الراجعة إلى الطيورمن قوله: ادعهنّ اه فإنّ الدعوة لو كانت لأجزاء الطيور دون أنفسها كان الأنسب أن يقال : ثمّ نادهنّ فإنّها كانت على جبال بعيدة عن موقفه عليه السلام واللفظ المستعمل في البعيد خاصّة هو النداء دون الدعاء . وقوله : يأتينك سعياً اه أي يتجسّدن واتّصفن

بالاتيان و الإسراع إليك .

قوله تعالى : واعلم أنّ الله عزيز حكيم اه أي عزيز لا يفقد شيئاً بزواله عنه ، حكيم لا يفعل شيئاً إلّا من طريقه اللائق به ، فيوجد الأجساد بإحضار الأرواح و إيجادها دون العكس .

وفي قوله تعالى: واعلم أنّ إلخ دون أن يقال : إنّ الله إلخ دلالة على أنّ الخطور القلبيّ الّذي كان إبراهيم يسأل ربّه المشاهدة ليطمئنّ قلبه من ناحيته كان راجعاً إلى حقيقة معنى الاسمين : العزيز الحكيم ، فأفاده الله سبحانه بهذا الجواب العلم بحقيقتهما .

(بحث روائي)

في الدرّ المنثور في قوله تعالى : ألم تر إلى الّذي حاجّ إبراهيم في ربّه الآية أخرج الطيالسيّ وابن أبي حاتم عن عليّ بن أبيطالب قال : الّذي حاجّ إبراهيم في ربّه هو نمرود بن كنعان .

وفي تفسير البرهان : أبوعليّ الطبرسيّ قال : اختلف في وقت هذه المحاجّة فقيل عند كسر الأصنام قبل إلقائه في النار ، عن مقاتل . وقيل بعد إلقائه في النار وجعلها عليه برداً و سلاماً ، عن الصادق عليه السلام .

أقول : الآية وإن لم تتعرّض لكونها قبل أو بعد لكنّ الاعتبار يساعد كونها بعد الإلقاء في النار ، فإنّ قصصه المذكورة في القرآن في بدو أمره من محاجّته أباه وقومه وكسره الأصنام تعطي أنّ أوّل ما لاقى إبراهيم عليه السلام نمرود و كان حين رفع أمره إليه في قضيّة كسر الأصنام مجرماً عندهم ، فحكم عليه بالإحراق ، وكان اقتضاء عليه في جرمه شاغلاً عن تكليمه في أمر ربّه : أهو الله أو نمرود ؟ ولو حاجّه نمرود حينئذ لحاجّه في أمر الله وأمر الأصنام دون أمر الله وأمر نفسه !

وفي عدّة من الروايات الّتي روتها العامّة والخاصّة في قوله تعالى : أو كالّذي مرّ على قرية وهي خاوية على عروشها الآية أنّ صاحب القصّة أرميا النبيّ ، وفي عدّة

منها : أنّها عزير . إلّا أنّها آحاد غير واجبة القبول ، وفي أسانيدها بعض الضعف ، ولا شاهد لها من ظاهر الآيات ، والقصّة غير مذكورة في التوراة ، و الّتي في الروايات من القصّة طويلة فيها بعض الاختلاف لكنّها خارجة عن غرضنا من أرادها فليرجع إلى مظانّها .

وفي المعاني عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى : وإذ قال إبراهيم ربّ أرني كيف تحيي الموتى الآية في حديث قال عليه السلام : وهذه آية متشابهة ، ومعناها أنّه سأل عن الكيفيّة و الكيفيّة من فعل الله عزّ و جلّ ، متى لم يعلمها العالم لم يلحقه عيب ، ولا عرض في توحيده نقص، الحديث .

أقول : وقد اتّضح معنى الحديث ممّا مرّ .

وفي تفسير العيّاشيّ عن عليّ بن أسباط : أنّ أبا الحسن الرضا عليه السلام سئل عن قول الله: قال بلى و لكن ليطمئنّ قلبي أكان في قلبه شكّ قال لا و لكن أراد من الله الزيادة، الحديث .

أقول : وروى هذا المعنى في الكافي عن الصادق وعن العبد الصالح عليهما السلام وقد مرّ بيانه .

وفي تفسير القمّيّ عن أبيه عن ابن أبي عمير عن أبي أيّوب عن أبي بصير عن الصادق عليه السلام ، قال : إنّ إبراهيم نظر إلى جيفة على ساحل البحر تأكلها سباع البحر ، ثمّ يثب السباع بعضها على بعض فيأكل بعضها بعضاً ، فتعجّب إبراهيم فقال : يا ربّ أرني كيف تحيي الموتى ؟ فقال الله : أولم تؤمن ؟ قال بلى و لكن ليطمئنّ قلبي قال فخذ أربعة من الطير فصرهنّ إليك ثمّ اجعل على كلّ جبل منهنّ جزءاً ثمّ ادعهنّ يأتينك سعياً واعلم أنّ الله عزيز حكيم ، فأخذ إبراهيم الطاوس والديك والحمام والغراب ، فقال الله عزّ وجلّ : فصرهنّ إليك أي قطّعهنّ ثمّ اخلط لحمهنّ ، وفرّقهنّ على عشرة جبال ، ثمّ دعاهنّ فقال : أحيي بإذن الله فكانت تجتمع وتتألّف لحم كلّ واحد وعظمه إلى رأسه ، فطارت إلى إبراهيم، فعند ذلك قال إبراهيم إنّ الله عزيز حكيم

أقول : وروى هذا المعنى العيّاشيّ في تفسيره عن أبي بصير عن الصادق عليه السلام ، وروي

من طرق أهل السنّة عن ابن عبّاس .

قوله : إنّ إبراهيم نظر إلى جيفة إلى قوله فقال : يارب أرني إلخ بيان للشبهة الّتي دعته إلى السؤال وهي تفرّق أجزاء الجسد بعد الموت تفرّقاً يؤدّي إلى تغيّرها وانتقالها إلى أمكنة مختلفة وحالات متنوّعة لا يبقى معها من الأصل شيىء .

فان قلت : ظاهر الرواية : أنّ الشبهة كانت هي شبهة الآكل والمأكول ، حيث اشتملت على وثوب بعض ، وأكل بعضها بعضاً ، ثمّ فرّعت على ذلك تعجّب إبراهيم وسؤاله .

قلت : الشبهة شبهتان ـ إحديهما ـ تفرّق أجزاء الجسد وفناء أصلها من الصور والأعراض وبالجملة عدم بقائها حتّى تتميّز وتركبها الحيوة ـ وثانيتهما ـ صيرورة أجزاء بعض الحيوان جزء من بدن بعض آخر فيؤدّي إلى استحالة إحياء الحيوانين ببدنيهما تامّين معاً لأنّ المفروض أنّ بعض بدن أحدهما بعينه بعض لبدن الآخر ، فكلّ واحد منهما اُعيد تامّاً بقي الآخر ناقصاً لايقبل الإعادة . وهذه هي شبهة الآكل والمأكول .

وما أجاب الله سبحانه به ـ وهو تبعيّة البدن للروح ـ وإن كان وافياً لدفع الشبهتين جميعاً ، إلّا أنّ الّذي اُمر به إبراهيم على ما تحكيه الآية لا يتضمّن مادّة شبهة الآكل والمأكول ، وهو أكل بعض الحيوان بعضاً ، بل إنّما تشتمل على تفرّق الأجزاء واختلاطها وتغيّر صورها وحالاتها ، وهذه مادّة الشبهة الاُولى ، فالآية إنّما تتعرّض لدفعها وإن كانت الشبهتان مشتركتين في الاندفاع بما اُجيب به في الآية كما مرّ ، وما اشتملت عليه الرواية من أكل البعض للبعض غير مقصود في تفسير الآية .

قوله عليه السلام فأخذ إبراهيم الطاوس والديك والحمام والغراب اه ، وفي بعض الروايات أنّ الطيور كانت هى النسر والبطّ والطاوس والديك ، رواه الصدوق في العيون عن الرضا عليه السلام ونقل عن مجاهد وابن جريح وعطا وابن زيد . وفي بعضها أنّها الهدهد والصرد والطاوس والغراب ، رواه العيّاشيّ عن صالح بن سهل عن الصادق عليه السلام وفي بعضها : أنّها النعامة والطاوس والوزّة والديك رواه العيّاشيّ عن معروف بن خرّبوذ

عن الباقر عليه السلام ونقل عن ابن عبّاس، وروي من طرق أهل السنّة عن ابن عبّاس أيضاً : أنّها الغرنوق والطاوس والديك والحمامة. والّذي تشترك فيه جميع الروايات والأقوال: الطاوس .

قوله عليه السلام : و فرّقهن على عشرة جبال اه كون الجبال عشرة ممّا اتّفقت عليه الأخبار المأثورة عن أئمّة أهل البيت وقيل إنّها كانت أربعة، وقيل سبعة

وفي العيون مسنداً عن عليّ بن محمّد بن الجهم قال حضرت مجلس المأمون وعنده الرضا عليّ بن موسى فقال له المأمون : يابن رسول الله أليس من قولك : إنّ الأنبياء معصومون ؟ قال : بلى فسأله عن آيات من القرآن ، فكان فيما سأله أن قال له فأخبرني عن قول الله : ربّ أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئنّ قلبي، قال الرضا : إنّ الله تبارك وتعالى كان أوحى إلى إبراهيم : أنّي متّخذ من عبادي خليلاً إن سألني إحياء الموتى أجبته فوقع في قلب إبراهيم أنّه ذلك الخليل فقال : ربّ أرني كيف تحيي الموتى ؟ قال أولم تؤمن ؟ قال بلى ولكن ليطمئنّ قلبي بالخلّة، الحديث

أقول : وقد تقدّم في أخبار جنّة آدم كلام في عليّ بن محمّد بن الجهم وفي هذه الرواية الّتي رواها عن الرضا عليه السلام فارجع .

و اعلم : أنّ الرواية لا تخلو عن دلالة ما على أنّ مقام الخلّة يستلزم استجابة الدعاء ، واللفظ يساعد عليه فإنّ الخلّة هي الحاجة ، والخليل إنّما يسمّى خليلاً لأنّ الصداقة إذا كملت رفع الصديق حوائجه إلى صديقه ، ولا معنى لرفعها مع عدم الكفاية والقضاء .

✩✩✩

مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (٢٦١) الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا أَذًى لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (٢٦٢) قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذًى وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ (٢٦٣) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ (٢٦٤) وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِنْ لَمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (٢٦٥) أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاءُ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ (٢٦٦) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ (٢٦٧) الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعِدُكُمْ مَغْفِرَةً مِنْهُ وَفَضْلًا وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (٢٦٨) يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا

الْأَلْبَابِ (٢٦٩) وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ نَفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُمْ مِنْ نَذْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ (٢٧٠) إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَيُكَفِّرُ عَنْكُمْ مِنْ سَيِّئَاتِكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ (٢٧١) لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنْفُسِكُمْ وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ (٢٧٢) لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ (٢٧٣) الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (٢٧٤)

﴿بيان﴾

سياق الآيات من حيث اتّحادها في بيان أمر الإنفاق، ورجوع مضامينها وأغراضها بعضها إلى بعض يعطي أنّها نزلت دفعة واحدة. وهي تحثّ المؤمنين على الإنفاق في سبيل الله تعالى، فتضرب أوّلاً مثلاً لزيادته ونموّه عند الله سبحانه: واحد بسبعمأة، وربّما زاد على ذلك بإذن الله، وثانياً مثلاً لكونه لا يتخلّف عن شأنه على أيّ حال وتنهى عن الرياء في الإنفاق وتضرب مثلاً للإنفاق رياءاً لا لوجه الله، وأنّه لا ينمو نماءاً ولا يثمر أثراً، وتنهى عن الإنفاق بالمنّ والأذى يبطلان أثره ويحبطان عظيم أجره، ثمّ يأمر بأن يكون الإنفاق من طيّب المال لا من خبيثه بخلاً وشحّاً، ثمّ يعيّن المورد الّذي توضع فيه هذه الصنيعة وهو الفقراء المحصرون في سبيل الله، ثمّ يذكر ما لهذا الإنفاق من عظيم الأجر عند الله.

وبالجملة الآيات تدعو إلى الإنفاق، وتبيّن أوّلاً وجهه وغرضه وهو أن يكون لله لا للناس، وثانياً صورة عمله وكيفيّته وهو أن لا يتعقّبه المنّ والأذى، وثالثاً وصف مال الإنفاق وهو أن يكون طيّباً لا خبيثاً، ورابعاً نعت مورد الإنفاق وهو أن يكون فقيراً اُحصر في سبيل الله، وخامساً ماله من عظيم الأجر عاجلاً وآجلاً.

﴿كلام في الانفاق﴾

الإنفاق من أعظم ما يهتمّ بأمره الإسلام في أحد ركنيه وهو حقوق الناس وقد توسّل إليه بأنحاء التوسّل إيجاباً وندباً من طريق الزكوة والخمس والكفّارات الماليّة وأقسام الفدية والإنفاقات الواجبة والصدقات المندوبة، ومن طريق الوقف والسكنى والعمرى والوصايا والهبة وغير ذلك.

وإنّما يريد بذلك ارتفاع سطح معيشة الطبقة السافلة الّتي لا تستطيع رفع حوائج الحيوة من غير إمداد ماليّ من غيرهم، ليقرب اُفقهم من اُفق أهل النعمة والثروة. ومن جانب آخر قد منع من تظاهر أهل الطبقة العالية بالجمال والزينة في مظاهر الحيوة بما لا يقرب من المعروف ولا تناله أيدي النمط الأوسط من الناس، بالنهي عن الإسراف والتبذير ونحو ذلك.

وكان الغرض من ذلك كلّه إيجاد حيوة نوعيّة متوسّطة متقاربة الأجزاء متشابهة الأبعاض، تحيي ناموس الوحدة والمعاضدة، وتميت الإرادات المتضادّة وأضغان القلوب ومنابت الأحقاد. فإنّ القرآن يرى أنّ شأن الدين الحقّ هو تنظيم الحيوة بشئونها، وترتيبها ترتيباً يتضمّن سعادة الإنسان في العاجل والآجل، ويعيش به الإنسان في معارف حقّة، وأخلاق فاضلة، وعيشة طيّبة يتنعّم فيها بما أنعم الله عليه من النعم في الدنيا، ويدفع بها عن نفسه المكاره والنوائب ونواقص المادّة.

ولا يتمّ ذلك إلّا بالحيوة الطيّبة النوعيّة المتشابهة في طيبها وصفائها، ولا يكون ذلك إلّا بإصلاح حال النوع برفع حوائجها في الحيوة، ولا يكمل ذلك إلّا بالجهات

الماليّة والثروة والقنية ، والطريق إلى ذلك إنفاق الأفراد ممّا اقتنوه بكدّ اليمين وعرق الجبين . فإنّما المؤمنون إخوة ، والأرض لله ، والمال ماله .

وهذه حقيقة أثبتت السيرة النبويّة على سائرها أفضل التحيّة صحّتها واستقامتها في القرار والنماء والنتيجة في برهة من الزمان وهي زمان حيوته ﷺ ونفوذ أمره .

وهي الّتي يتأسّف عليها ويشكو انحراف مجريها أمير المؤمنين عليّ عليه السلام إذ يقول: وقد أصبحتم في زمن لا يزداد الخير فيه إلّا إدباراً ، والشرّ فيه إلّا إقبالاً ، والشيطان في هلاك الناس إلّا طمعاً ، فهذا أوان قويت عدّته وعمّت مكيدته وأمكنت فريسته ، اضرب بطرفك حيث شئت هل تبصر إلّا فقيراً يكابد فقراً ؟ أو غنيّاً بدّل نعمة الله كفراً ؟ أو بخيلاً اتّخذ البخل بحقّ الله وفراً أو متمرّداً كأنّ بأذنه عن سمع المواعظ وقراً ؟ (نهج البلاغة)

وقد كشف توالي الأيّام عن صدق القرآن في نظريّته هذه - وهي تقريب الطبقات بإمداد الدانية بالإنفاق ومنع العالية عن الإتراف والتظاهر بالجمال - حيث إنّ الناس بعد ظهور المدنيّة الغربيّة استرسلوا في الإخلاد إلى الأرض ، والإفراط في استقصاء المشتهيات الحيوانيّة ، واستيفاء الهوسات النفسانيّة ، وأعدّوا له ما استطاعوا من قوّة ، فأوجب ذلك عكوف الثروة وصفوة لذائذ الحيوة على أبواب أولي القوّة والثروة ، ولم يبق بأيدي النمط الأسفل إلّا الحرمان ، ولم يزل النمط الأعلى يأكل بعضه بعضاً حتّى تفرّد بسعادة الحيوة المادّيّة نزر قليل من الناس وسلب حقّ الحيوة من الأكثرين وهم سواد الناس ، وأثار ذلك جميع الرذائل الخلقيّة من الطرفين ، كلّ يعمل على شاكلته لا يبقى ولا يذر ، فأنتج ذلك التقابل بين الطائفتين ، واشتباك النزاع والنزال بين الفريقين ، والتفاني بين الغنيّ والفقير والمنعم والمحروم والواجد والفاقد ، ونشبت الحروب العالميّة الكبرى ، وظهرت الشيوعيّة ، وهجرت الحقيقة والفضيلة ، وارتحلت السكن والطمأنينة وطيب الحيوة من بين النوع . وهذا ما نشاهده اليوم من فساد العالم الإنسانيّ ، وما يهدّد النوع بما يستقبله أعظم وأفظع .

ومن أعظم العوامل في هذا الفساد انسداد باب الإنفاق وانفتاح أبواب الرباء الّذي

سيشرح الله تعالى أمره الفظيع في سبع آيات تالية لهذه الآيات أعني آيات الإنفاق، ويذكر أنّ في رواجه فساد الدنيا وهو من ملاحم القرآن الكريم، وقد كان جنيناً أيّام نزول القرآن فوضعته حامل الدنيا في هذه الأيّام.

وإن شئت تصديق ماذكرناه فتدبّر فيما ذكره سبحانه في سورة الروم إذ قال: «فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله الّتي فطر الناس عليها لاتبديل لخلق الله ذلك الدين القيّم ولكنّ أكثر الناس لايعلمون منيبين إليه واتّقوه وأقيموا الصلوة ولا تكونوا من المشركين من الّذين فرّقوا دينهم وكانوا شيعاً كلّ حزب بما لديهم فرحون وإذا مسّ الناس ضرّ دعوا ربّهم منيبين إليه ثمّ إذا أذاقهم منه رحمة إذا فريق منهم بربّهم يشركون ليكفروا بما آتيناهم فتمتّعوا فسوف تعلمون إلى أن قال: فآت ذا القربى حقّه والمسكين وابن السبيل ذلك خير للّذين يريدون وجه الله واُولئك هم المفلحون وما آتيتم من رباً ليربو في أموال الناس فلا يربو عند الله وما آتيتم من زكوة تريدون وجه الله فاُولئك هم المضعفون إلى أن قال: ظهر الفساد في البرّ والبحر ليذيقهم بعض الّذي عملوا لعلّهم يرجعون قل سيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة الّذين من قبل كان أكثرهم مشركين فأقم وجهك للدين القيّم من قبل أن يأتي يوم لامردّ له من الله يومئذ يصدّعون الآيات» الروم ٣٠ ـ ٤٣. وللآيات نظائر في سور هود ويونس والإسراء والأنبياء وغيرها تنبىء عن هذا الشأن، سيأتي بيانها إنشاء الله.

وبالجملة هذا هو السبب فيما يترآئى من هذه الآيات أعني آيات الإنفاق من الحثّ الشديد والتأكيد البالغ في أمره.

قوله تعالى: مثل الّذين ينفقون في سبيل الله كمثل حبّة إلخ، المراد بسبيل الله كلّ أمر ينتهي إلى مرضاته سبحانه لغرض دينيّ فعل الفعل لأجله، فإنّ الكلمة في الآية مطلقة، وإن كانت الآية مسبوقة بآيات ذكر فيها القتال في سبيل الله، وكانت كلمة «في سبيل الله» مقارنة للجهاد في غير واحد من الآيات، فإنّ ذلك لايوجب التخصيص وهو ظاهر.

وقد ذكروا أنّ قوله تعالى: كمثل حبّة أنبتت إلخ على تقدير قولنا كمثل من

زرع حبّة أنبتت إلخ فإنّ الحبّة المنبتة لسبع سنابل مثل المال الّذي أُنفق في سبيل الله لا مثل من أنفق وهو ظاهر.

وهذا الكلام وإن كان وجيهاً في نفسه لكنّ التدبر يعطي خلاف ذلك فإنّ جلّ الأمثال المضروبة في القرآن حالها هذا الحال فهو صناعة شائعة في القرآن كقوله تعالى: « مثل الّذين كفروا كمثل الّذي ينعق بما لا يسمع إلّا دعاءاً ونداءاً » البقرة ـ ١٧١ فإنّه مثل من يدعو الكفّار لا مثل الكفّار، وقوله تعالى: إنّما مثل الحيوة الدنيا كماء أنزلناه الآية » يونس ـ ٢٤ وقوله تعالى: « مثل نوره كمشكوة » النور ـ ٣٥ وقوله تعالى في الآيات التالية لهذه الآية: فمثله كمثل صفوان الآية وقوله تعالى: مثل الّذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضاة الله وتثبيتاً من أنفسهم كمثل جنّة بربوة الآية إلى غير ذلك من الموارد الكثيرة.

وهذه الأمثال المضروبة في الآيات تشترك جميعاً في أنّها اقتصر فيها على مادّة التمثيل الّذي يتقوّم بها المثل مع الإعراض عن باقي أجزاء الكلام للإيجاز.

توضيحه: أنّ المثل في الحقيقة قصّة محقّقة أو مفروضة مشابهة لأخرى في جهاتها يؤتى بها لينتقل ذهن المخاطب من تصوّرها إلى كمال تصوّر الممثّل كقولهم: لا ناقة لي ولا جمل وقولهم: في الصيف ضيّعت اللبن من الأمثال الّتي لها قصص محقّقة يقصد بالتمثيل تذكّر السامع لها وتطبيقها لمورد الكلام للاستيضاح، ولذا قيل: إنّ الأمثال لا تتغيّر. وكقولنا: مثل الّذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل من زرع حبّة أنبتت سبع سنابل في كلّ سنبلة مأة حبّة، وهي قصّة مفروضة خياليّة.

والمعنى الّذي يشتمل عليه المثل ويكون هو الميزان الّذي يوزن به حال الممثّل ربّما كان تمام القصّة الّتي هي المثل كما في قوله تعالى: « ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة الآية » إبراهيم ـ ٢٦ وقوله تعالى: « مثل الّذين حمّلوا التوراة ثمّ لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفاراً » الجمعة ـ ٥. وربّما كان بعض القصّة ممّا يتقوّم به غرض التمثيل وهو الّذي نسمّيه مادّة التمثيل، وإنّما جيء بالبعض الآخر لتتميم القصّة كما في المثال الأخير (مثال الإنفاق والحبّة) فإنّ مادّة التمثيل إنّما هي

الحبّة المنبتة لسبعمأة حبّة وإنّما ضممنا إليها الّذي زرع لتتميم القصّة .

وما كان من أمثال القرآن مادّة التمثيل فيه تمام المثل فإنّه وضع على ما هو عليه ، وما كان منها مادّة التمثيل فيه بعض القصّة فإنّه اقتصر على مادّة التمثيل فوضعت موضع تمام القصّة لأنّ الغرض من التمثيل حاصل بذلك ، على ما فيه من تنشيط ذهن السامع بفقده أمراً ووجدانه أمراً آخر مقامه يفي بالغرض منه ، فهو هو بوجه وليس به بوجه ، فهذا من الإيجاز بالقلب على وجه لطيف يستعمله القرآن .

قوله تعالى : أنبتت سبع سنابل في كلّ سنبلة مأة حبّة اه ، السنبل معروف وهو على فنعل ، قيل الأصل في معنى مادّته الستر سمّي به لأنّه يستر الحبّات الّتي تشتمل عليها في الأغلفة .

ومن أسخف الإشكال ما أُورد على الآية أنّه تمثيل بما لا تحقّق له في الخارج وهو اشتمال السنبلة على مأة حبّة ، وفيه أنّ المثل كما عرفت لا يشترط فيه تحقّق مضمونه في الخارج فالأمثال التخيليّة أكثر من أن تعدّ وتحصى ، على أنّ اشتمال السنبلة على مأة حبّة وإنبات الحبّة الواحدة سبعمأة حبّة ليس بعزيز الوجود

قوله تعالى : والله يضاعف لمن يشاء والله واسع عليم اه أي يزيد على سبعمأة لمن يشاء فهو الواسع لا مانع عن جوده ولا محدّد لفضله كما قال تعالى : « من ذا الّذي يقرض الله قرضاً حسناً فيضاعفه له أضعافاً كثيرة » البقرة ـ ٢٤٥ فأطلق الكثرة ولم يقيّدها بعدد معيّن .

وقيل : إنّ معناه أنّ الله يضاعف هذه المضاعفة لمن يشاء فالمضاعفة إلى سبعمأة ضعف غاية ما تدلّ عليه الآية ، وفيه أنّ الجملة على هذا يقع موقع التعليل ، وحقّ الكلام فيه حينئذ أن يصدّر بإنّ كقوله تعالى : « الله الّذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصراً إنّ الله لذو فضل على الناس » المؤمن ـ ٦١ و أمثال ذلك .

ولم يقيّد ما ضرب به الله من المثل بالآخرة بل الكلام مطلق يشمل الدنيا كالآخرة وهو كذلك والاعتبار يساعده ، فالمنفق بشيء من ماله وإن كان يخطر بباله ابتدائاً أنّ المال قد فات عنه ولم يخلّف بدلاً ، لكنّه لو تأمّل قليلاً وجد أنّ المجتمع الإنسانيّ

بمنزلة شخص واحد ذو أعضاء مختلفة بحسب الأسماء والأشكال لكنّها جميعاً متّحدة في غرض الحيوة، مرتبطة من حيث الأثر والفائدة، فإذا فقد واحد منها نعمة الصحّة والاستقامة، وعيّ في فعله أوجب ذلك كلال الجميع في فعلها، وخسرانها في أغراضها، فالعين واليد وإن كانا عضوين اثنين من حيث الاسم و الفعل ظاهراً، لكنّ الخلقة إنّما جهّز الإنسان بالبصر ليميّز به الأشياء ضوءاً ولوناً وقرباً وبعداً فتتناول اليد ما يجب أن يجلبه الإنسان لنفسه، وتدفع ما يجب أن يدفعه عن نفسه، فإذا سقطت اليد عن التأثير وجب أن يتدارك الإنسان مايفوته من عامّة فوائدها بسائر أعضائه فيقاسي أوّلاً كدّاً وتعباً لايتحمّل عادة، وينقص من أفعال سائر الأعضاء بمقدار ما يستعملها في موضع العضو الساقط عن التأثير، وأمّا لو أصلح حال يده الفاسدة بفضل ما ادّخره لبعض الأعضاء الأخر كان في ذلك إصلاح حال الجميع، وعاد إليه من الفائدة الحقيقيّة أضعاف ما فاته من الفضل المفيد أضعافاً ربّما زاد على المآت و الألوف بما يورث من إصلاح حال الغير، ودفع الرذائل الّتي يمكّنها الفقر والحاجة في نفسه، وإيجاد المحبّة في قلبه، وحسن الذكر في لسانه، والنشاط في عمله، والمجتمع يربط جميع ذلك ويرجعه إلى المنفق لامحالة، ولاسيّما إذا كان الإنفاق لدفع الحوائج النوعيّة كالتعليم والتربية ونحو ذلك، فهذا حال الإنفاق.

وإذا كان الإنفاق في سبيل الله وابتغاء مرضات الله كان النماء والزيادة من لوازمه من غير تخلّف، فإنّ الإنفاق لو لم يكن لوجه الله لم يكن إلّا لفائدة عائدة إلى نفس المنفق كإنفاق الغنيّ للفقير لدفع شرّه، أو إنفاق المثري الموسر للمعسر ليدفع حاجته ويعتدل حال المجتمع فيصفو للمثري المنفق عيشه، وهذا نوع استخدام للفقير واستثمار منه لنفع نفسه، ربّما أورث في نفس الفقير أثراً سيّئاً، وربّما تراكمت الآثار وظهرت فكانت بلوى، لكنّ الإنفاق الّذي لايراد به إلّا وجه الله ولايبتغى فيه إلّا مرضاته خال عن هذه النواقص لايؤثّر إلّا الجميل ولا يتعقّبه إلّا الخير.

قوله تعالى الّذين ينفقون أموالهم في سبيل الله ثمّ لايتبعون ما أنفقوا منّاً ولا أذى إلخ، الاتباع اللحوق والإلحاق. قال تعالى: «فأتبعوهم مشرقين» الشعراء-٦١

أى لحقوهم وقال تعالى : « فأتبعناهم في هذه الدنيا لعنة » القصص ـ ٤٢ أى ألحقناهم . والمنّ هو ذكر ماينغّص المعروف كقول المنعم للمنعَم عليه : أنعمت عليك بكذا وكذا ونحو ذلك ، والأصل في معناه على ما قيل القطع ومنه قوله تعالى : « لهم أجر غير ممنون » فصلّت ـ ٨ أى غيرمقطوع . والأذى الضرر العاجل أوالضرر اليسير . والخوف توقّع الضرر . والحزن الغمّ الّذي يغلظ على النفس من مكروه واقع أوكالواقع .

قوله تعالى: قول معروف ومغفرة خير من صدقة إلخ المعروف من القول ما لاينكره الناس بحسب العادة ، و يختلف باختلاف الموارد . والأصل في معنى المغفرة هوالستر . والغنى مقابل الحاجة والفقر . والحلم السكوت عند المكروه من قول أوفعل.

وترجيح القول المعروف والمغفرة على صدقة يتبعها أذى ثمّ المقابلة يشهد بأنّ المراد بالقول المعروف الدعاء أو لفظ آخر جميل عند ردّ السائل إذا لم يتكلّم بمايسوء المسئول عنه ، والستر والصفح إذا شفّع سؤاله بما يسوئه وهما خير من صدقة يتبعها أذى ، فإنّ أذى المنفق للمنفَق عليه يدلّ على عظم إنفاقه والمال الّذي أنفقه في عينه ، وتأثّره عمّا يسوئه من السؤال ، و هما علّتان يجب أن تزاحا عن نفس المؤمن . فإنّ المؤمن متخلّق بأخلاق الله ، والله سبحانه غنيّ لايكبر عنده ما أنعم و جاد به ، حليم لايتعجّل في المؤاخذة على السيّئة ، ولايغضب عند كلّ جهالة . وهذا معنى ختم الآية بقوله : والله غنيّ حليم .

قوله تعالى : يا أيّها الّذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم إلخ ، تدلّ الآية على حبط الصدقة بلحوق المنّ والأذى ، وربّما يستدلّ بها على حبط كلّ معصية أوالكبيرة خاصّة لما يسبقها من الطاعات ، ولا دلالة في الآية على غير المنّ والأذى بالنسبة إلى الصدقة وقد تقدّم إشباع الكلام في الحبط .

قوله تعالى : كالّذي ينفق ماله رئاء الناس ولايؤمن بالله واليوم الآخر اه ، لمّا كان الخطاب للمؤمنين ، والمرائي غير مؤمن كما ذكره الله سبحانه لأنّه لايقصد بأعماله وجه الله لم يعلّق النهي بالرئاء كما علّقه على المنّ والأذى ، بل إنّما شبّه المتصدّق الّذي يتبع صدقته بالمنّ والأذى بالمرائي في بطلان الصدقة . مع أنّ عمل المرائي

باطل من رأس وعمل المانّ والموذي وقع أوّلاً صحيحاً ثمّ عرضه البطلان .

واتّحاد سياق الأفعال في قوله : ينفق ماله وقوله : ولايؤمن من دون أن يقال : ولم يؤمن يدلّ على أنّ المراد من عدم إيمان المرائي في الإنفاق بالله واليوم الآخر عدم إيمانه بدعوة الإنفاق الّذي يدعو بها الله سبحانه ، ويعد عليه جزيل الثواب ، إذ لو كان يؤمن بالداعي في دعوته هذه ، وبيوم القيمة الظاهر فيه الجزاء لقصد في فعله وجه الله ، وأحبّ واختار جزيل الثواب ؛ ولم يقصد به رئاء الناس . فليس المراد من عدم إيمان المرائي عدم إيمانه بالله سبحانه رأساً .

ويظهر من الآية : أنّ الرياء في عمل يستلزم عدم الإيمان بالله واليوم الآخر فيه .

قوله تعالى: فمثله كمثل صفوان عليه تراب إلى آخر الآية ، الضمير في قوله : فمثله راجع إلى الّذي ينفق ماله رئاء الناس والمثل له . والصفوان والصفا الحجر الأملس وكذا الصلد . والوابل المطر الغزير الشديد الوقع .

والضمير في قوله : لايقدرون راجع إلى الّذي ينفق رئائاً لأنّه في معنى الجمع ، والجملة تبيّن وجه الشبه وهو الجامع بين المشبّه والمشبه به ، وقوله تعالى : والله لايهدي القوم الكافرين بيان للحكم بوجه عامّ وهو أنّ المرائي في ريائه من مصاديق الكافر ، والله لايهدي القوم الكافرين ، ولذلك أفاد معنى التعليل .

وخلاصة معنى المثل : أنّ حال المرائي في إنفاقه رئائاً وفي ترتّب الثواب عليه كحال الحجر الأملس الّذي عليه شيئ من التراب أذا أنزل عليه وابل المطر ، فإنّ المطر وخاصّة وابله هو السبب البارز لحيوة الأرض واخضرارها وتزيّنها بزينة النبات، إلّا أنّ التراب إذا وقع على الصفوان الصلد لا يستقرّ في مكانه عند نزول الوابل بل يغسله الوابل و يبقى الصلد الّذي لايجذب الماء ، ولايتربّى فيه بذر لنبات . فالوابل وإن كان من أظهر أسباب الحيوة و النمو وكذا التراب لكن كون المحلّ صلداً يبطل عمل هذين السببين من غير أن يكون النقص والقصور من جانبهما فهذا حال الصلد .

وهذا حال المرائي فإنّه لمّا لم يقصد من عمله وجه الله لم يترتّب على عمله ثواب

وإن كان العمل كالإنفاق في سبيل الله من الأسباب البارزة لترتّب الثواب، فإنّه مسلوب الاستعداد لايقبل قلبه الرحمة و الكرامة.

وقد ظهر من الآية: أنّ قبول العمل يحتاج إلى نيّة الإخلاص وقصد وجه الله. وقد روى الفريقان عن النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم: أنّه قال: إنّما الأعمال بالنيّات.

قوله تعالى: مثل الّذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضات الله وتثبيتاً من أنفسهم اه، ابتغاء المرضاة هو طلب الرضاء، ويعود إلى إرادة وجه الله، فإنّ وجه الشيئ هو ما يواجهك ويستقبلك به، ووجهه تعالى بالنسبة إلى عبده الّذي أمره بشيئ وأراده منه هو رضاءه عن فعله وامتثاله، فإنّ الآمر يستقبل المأمور أوّلاً بالأمر فإذا امتثل استقبله بالرضاء عنه، فمرضات الله عن العبد المكلّف بتكليف هو وجهه إليه، فابتغاء مرضاة الله هو إرادة وجهه عزّ وجلّ.

وأمّا قوله: وتثبيتاً من أنفسهم فقد قيل: إنّ المراد التصديق واليقين. وقيل: هو التثبّت أى يتثبّتون أين يضعون أموالهم. وقيل: هو التثبّت في الإنفاق فإن كان لله أمضى، وإن كان خالطه شيئ من الرياء أمسك. وقيل: التثبيت توطين النفس على طاعة الله تعالى. وقيل: هو تمكين النفس في منازل الإيمان بتعويدها على بذل المال لوجه الله. وأنت خبير بأنّ شيئاً من الأقوال لاينطبق على الآية إلّا بتكلّف.

والّذي ينبغي أن يقال ـ والله العالم ـ في المقام: هو أنّ الله سبحانه لمّا أطلق القول أوّلاً في مدح الإنفاق في سبيل الله، وأنّ له عند الله عظيم الأجر اعترضه أن استثنى منه نوعين من الإنفاق لايرتضيهما الله سبحانه، ولايترتّب عليهما الثواب، وهما الإنفاق رياءاً الموجب لعدم صحّة العمل من رأس والإنفاق الّذي يتبعه منّ أو أذى فإنّه يبطل بهما وإن انعقد أوّلاً صحيحاً، وليس يعرض البطلان لهذين النوعين إلّا من جهة عدم ابتغاء مرضاة الله فيه من رأس، أو لزوال النفس عن هذه النيّة أعني ابتغاء المرضاة ثانياً بعد ما كانت عليها أوّلاً، فأراد في هذه الآية بيان حال الخاصّة من أهل الإنفاق الخالصة بعد استثناء المرائين وأهل المنّ والأذى، وهم الّذين ينفقون أموالهم

ابتغاء وجه الله ثمّ يقرّون أنفسهم على الثبات على هذه النيّة الطاهرة النامية من غير أن يتبعوها بدا يبطل العمل ويفسده .

ومن هنا يظهر أنّ المراد بابتغاء مرضاة الله أن لايقصد بالعمل رئاء و نحوه ممّا يجعل النيّة غير خالصة لوجه الله ، وبقوله تثبيتاً من أنفسهم تثبيت الإنسان نفسه على ما نواه من النيّة الخالصة ، وهو تثبيت ناش من النفس واقع على النفس . فقوله تثبيتاً تميز وكلمة من نشويّة و قوله أنفسهم في معنى الفاعل ، وما في معنى المفعول مقدّر . و التقدير تثبيتاً من أنفسهم لأنفسهم ، أو مفعول مطلق لفعل من مادّته .

قوله تعالى : كمثل جنّة بربوة أصابها وابل إلى آخر الآية ، الأصل في مادّة ربا الزيادة ، و الربوة بالحركات الثلث في الراء الأرض الجيّدة التّي تزيد وتعلو في نموّها ، والأكُل بضمّتين ما يؤكل من الشيىء والواحدة أكلة . والطلّ أضعف المطر القليل الأثر .

و الغرض من المثل أنّ الإنفاق الّذي اُريد به وجه الله لا يتخلّف عن أثرها الحسن البتّة ، فإنّ العناية الإلهيّة واقعة عليه متعلّقة به لانحفاظ اتّصاله بالله سبحانه وإن كانت مراتب العناية مختلفة لاختلاف درجات النيّة في الخلوص ، واختلاف وزن الأعمال باختلافها ؛ كما أنّ الجنّة الّتي في الربوة إذا أصابها المطر لم تلبث دون أن تؤتي اُكلها إيتاءاً جيّداً البتّة وإن كان إيتائها مختلفاً في الجودة باختلاف المطر النازل عليه من وابل وطلّ .

و لوجود هذا الاختلاف ذيّل الكلام بقوله : والله بما تعملون بصيرأى لا يشتبه عليه أمرالثواب ، ولا يختلط عليه ثواب الأعمال المختلفة فيعطي ثواب هذا لذاك وثواب ذاك لهذا .

قوله تعالى : أيودّ أحدكم أن تكون له جنّة من نخيل وأعناب إلخ، الودّ هو الحبّ وفيه معنى التمنّي . والجنّة : الشجر الكثير الملتفّ كالبستان سمّيت بذلك لأنّها تجنّ الأرض وتسترها وتقيها من ضوء الشمس و نحوه ، ولذلك صحّ أن يقال : تجري من تحتها الأنهار ، ولوكانت هي الأرض بما لها من الشجر مثلاً لم يصحّ ذلك

لإفادته خلاف المقصود ، ولذلك قال تعالى في مثل الربوة وهي الأرض المعمورة : « ربوة ذات قرار ومعين » المؤمنون ـ ٥١ . وكرّر في كلامه قوله : جنّات تجري من تحتها الأنهار فجعل المعين (وهو الماء) فيها لا جارياً تحتها .

ومن في قوله : من نخيل وأعناب للتبيين ويفيد معنى الغلبة دون الاستيعاب ، فإنّ الجنّة والبستان وما هو من هذا القبيل إنّما يضاف إلى الجنس الغالب فيقال جنّة العنب أو جنّة من أعناب إذا كان الغالب فيها الكرم وهي لا تخلو مع ذلك من شجر شتّى ، ولذلك قال تعالى ثانياً : له فيها من كلّ الثمرات .

والكبر كبر السنّ وهو الشيخوخة ، والذرّيّة الأولاد ، والضعفاء جمع الضعيف . وقد جمع تعالى في المثل بين إصابة الكبر ووجود الذرّيّة الضعفاء لتثبيت مسيس الحاجة القطعيّة إلى الجنّة المذكورة مع فقدان باقي الأسباب الّتي يتوصّل إليها في حفظ سعادة الحيوة و تأمين المعيشة ، فإنّ صاحب الجنّة لو فرض شابّاً قويّاً لأمكنه أن يستريح إلى قوّة يمينه لو اُصيبت جنّته بمصيبة ، ولو فرض شيخاً هرماً من غير ذرّيّة ضعفاء لم يسؤ حاله تلك المساءة لأنّه لا يرى لنفسه إلّا أيّاماً قلائل لا يبطىء عليه زوالها وانقضائها ، ولو فرض ذا كبر وله أولاد أقوياء يقدرون على العمل واكتساب المعيشة أمكنهم أن يقتاتوا بما يكتسبونه ، و أن يستغنوا عنها بوجه ؛ لكن إذا اجتمع هناك الكبر والذرّيّة الضعفاء ، واحترقت الجنّة انقطعت الأسباب عنهم عند ذلك ، فلا صاحب الجنّة يمكنه أن يعيد لنفسه الشباب والقوّة أو الأيّام الخالية حتّى يهيّىء لنفسه نظير ما كان قد هيّأها ، ولا لذرّيّته قوّة على ذلك ، ولا لهم رجاء أن ترجع الجنّة بعد الاحتراق إلى ما كانت عليه من النضارة والإثمار .

والإعصار الغبار الّذي يلتفّ على نفسه بين السماء والأرض كما يلتفّ الثوب على نفسه عند العصر .

وهذا مثل ضربه الله للّذين ينفقون أموالهم ثمّ يتبعونه منّاً وأذىً فيحبط عملهم ولا سبيل لهم إلى إعادة العمل الباطل إلى حال صحّته واستقامته ، وانطباق المثل على الممثّل ظاهر ، ورجا منهم التفكّر لأنّ أمثال هذه الأفاعيل المفسدة للأعمال إنّما تصدر

من الناس ومعهم حالات نفسانيّة كحبّ المال والجاه والكبر والعجب والشحّ ، لاتدع للإنسان مجال التثبّت والتفكّر وتميّز النافع عن الضارّ ، ولوتفكّروا لتبصّروا .

قوله تعالى : يا أيّها الّذين آمنوا أنفقوا من طيّبات ما كسبتم إلخ، التيمّم هو القصد والتعمّد . والخبيث ضدّ الطيّب . وقوله: منه ؛ متعلّق بالخبيث . وقوله : تنفقون حال عن فاعل لا تيمّموا . وقوله : ولستم بآخذيه حال عن فاعل تنفقون ، وعامله الفعل. وقوله أن تغمضوا فيه في تأويل المصدر ، و اللام مقدّر على ما قيل والتقدير إلّا لإغماضكم فيه ، أو المقدّر باء المصاحبة والتقدير إلّا بمصاحبة الإغماض

ومعنى الآية ظاهر، وإنّما بيّن تعالى كيفيّة مال الإنفاق ، وأنّه ينبغي أن يكون من طيّب المال لا من خبيثه الّذي لا يأخذه المنفق إلّا بإغماض . فإنّه لا يتّصف بوصف الجود والسخاء ، بل يتصوّر بصورة التخلّص ، فلا يفيد حبّاً للصنيعة و المعروف ولا كمالاً للنفس ، ولذلك ختمها بقوله : واعلموا أنّ الله غنيّ حميد أى راقبوا في إنفاقكم غناه وحمده فهو في عين غناه يحمد إنفاقكم الحسن فأنفقوا من طيّب المال ، أو أنّه غنيّ محمود لا ينبغي أن تواجهوه بما لا يليق بجلاله جلّ جلاله .

قوله تعالى : الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء إقامة للحجّة على أنّ اختيار خبيث المال للإنفاق ليس بخير للمنفقين بخلاف اختيار طيّبه فإنّه خير لهم ، ففي النهى مصلحة أمرهم كما أنّ في المنهيّ عنه مفسدة لهم . وليس إمساكهم عن إنفاق طيّب المال وبذله إلّا لما يرونه مؤثّراً في قوام المال والثروة فتنقبض نفوسهم عن الإقدام إلى بذله بخلاف خبيثه فإنّه لاقيمة له يعنى به فلابأس بإنفاقه، وهذا من تسويل الشيطان يخوّف أوليائه من الفقر . مع أنّ البذل وذهاب المال والإنفاق في سبيل الله وابتغاء مرضاته مثل البذل في المعاملات لا يخلو عن العوض والربح كما مرّ . مع أنّ الّذي يغني ويقني هو الله سبحانه دون المال. قال تعالى : « وأنّه هو أغنى وأقنى » النجم ـ ٤٨.

وبالجملة لمّا كان إمساكهم عن بذل طيّب المال خوفاً من الفقر خطأً نبّه عليه بقوله : الشيطان يعدكم الفقر ، غير أنّه وضع السبب موضع المسبّب ، أعني أنّه وضع وعد الشيطان موضع خوف أنفسهم ليدلّ على أنّه خوف مضرّ لهم فإنّ الشيطان لا

يأمر إلّا بالباطل والضلال إمّا ابتدائاً ومن غير واسطة ، وإمّا بالأخرة وبواسطة مايظهر منه أنّه حق

ولمّا كان من الممكن أن يتوهّم أنّ هذا الخوف حقّ وإن كان من ناحية الشيطان دفع ذلك بإتباع قوله : الشيطان يعدكم الفقر بقوله : ويأمركم بالفحشاء **اوّلا**. فإنّ هذا الإمساك والتثاقل منهم يهيّىء في نفوسهم ملكة الإمساك وسجيّة البخل ، فيؤدّي إلى ردّ أوامر الله المتعلّقة بأموالهم وهو الكفر بالله العظيم ، ويؤدّي إلى إلقاء أرباب الحاجة في تهلكة الإعسار والفقر والمسكنة الّتي فيه تلف النفوس وانهتاك الأعراض وكلّ جناية وفحشاء . قال تعالى : « ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله لنصدّقن ولنكونن من الصالحين فلمّا آتاهم من فضله بخلوا به وتولّوا وهم معرضون فأعقبهم نفاقاً في قلوبهم إلى يوم يلقونه بما أخلفوا الله ماوعدوه وبما كانوا يكذبون إلى أن قال : الّذين يلمزون المطّوّعين من المؤمنين في الصدقات والّذين لايجدون إلّا جهدهم ويسخرون منهم سخر الله منهم ولهم عذاب أليم » التوبة ـ ٧٩ .

ثمّ بإتباعه بقوله : والله يعدكم مغفرة منه وفضلاً والله واسع عليم **ثانياً**. فإنّ الله قد بيّن للمؤمنين : أنّ هناك حقّاً وضلالاً لاثالث لهما ، وأنّ الحقّ وهو الطريق المستقيم هو من الله سبحانه ، وأنّ الضلال من الشيطان.قال تعالى : « فماذا بعد الحقّ إلّا الضلال » يونس ـ ٣٢ و قال تعالى : « قل الله يهدي للحقّ » يونس ـ ٣٥ و قال تعالى في الشيطان : « إنّه عدوّ مضلّ مبين » القصص ـ ١٥ . والآيات جميعاً مكّية . وبالجملة نبّه تعالى بقوله : والله يعدكم بأنّ هذا الخاطر الّذي يخطر ببالكم من جهة الخوف ضلال من الفكر فإنّ مغفرة الله والزيادة الّتي ذكرها في الآيات السابقة إنّما هما في البذل من طيّبات المال .

فقوله تعالى : والله يعدكم إلخ نظير قوله : الشيطان يعدكم إلخ من قبيل وضع السبب موضع المسبّب ، و فيه إلقاء المقابلة بين وعد الله سبحانه الواسع العليم ووعد الشيطان ، لينظر المنفقون في أمر الوعدين ويختاروا ما هو أصلح لبالهم منهما .

فحاصل حجّة الآية : أنّ اختياركم الخبيث على الطيّب إنّما هو لخوف الفقر ،

والجهل بما يستتبعه هذا الإنفاق . أمّا خوف الفقر فهو إلقاء شيطانيّ ، ولا يريد الشيطان بكم إلّا الضلال والفحشاء فلا يجوز أن تتّبعوه . وأمّا ما يستتبعه هذا الإنفاق فهو الزيادة والمغفرة اللّتين ذكر لكم في الآيات السابقة ، وهو استتباع بالحقّ لأنّ الّذي يعدكم استتباع الإنفاق لهذه المغفرة والزيادة هو الله سبحانه ووعده حقّ ، وهو واسع يسعه أن يعطي ما وعده من المغفرة والزيادة و عليم لا يجهل شيئاً و لا حالاً من شيىء فوعده وعد عن علم .

قوله تعالى : يؤتي الحكمة من يشاء اه، الإيتاء هو الإعطاء. والحكمة بكسر الحاء على فعلة بناء نوع يدلّ على نوع المعنى فمعناه النوع من الإحكام والإتقان أو نوع من الأمر المحكم المتقن الّذي لا يوجد فيه ثلمة ولا فتور، وغلب استعماله في المعلومات العقليّة الحقّة الصادقة الّتي لا تقبل البطلان والكذب البتّة .

والجملة تدلّ على أنّ البيان الّذي بيّن الله به حال الإنفاق بجمع علله وأسبابه وما يستتبعه من الأثر الصالح في حقيقة حيوة الإنسان هو من الحكمة ، فالحكمة هي القضايا الحقّة المطابقة للواقع من حيث اشتمالها بنحو على سعادة الإنسان كالمعارف الحقّة الإلهيّة في المبدء و المعاد ، و المعارف الّتي تشرح حقائق العالم الطبيعيّ من جهة مساسها بسعادة الإنسان كالحقائق الفطريّة الّتي هي أساس التشريعات الدينيّة .

قوله تعالى : ومن يؤتى الحكمة فقد أُوتي خيراً كثيراً اه، المعنى ظاهر . وقد أُبهم فاعل الإيتاء مع أنّ الجملة السابقة عليه تدلّ على أنّه الله تبارك وتعالى ليدلّ الكلام على أنّ الحكمة بنفسها منشأ الخير الكثير فالتلبّس بها يتضمّن الخير الكثير ، لا من جهة انتساب اتيانه إليه تعالى ، فإنّ مجرّد انتساب الاتيان لا يوجب ذلك كإيتاء المال . قال تعالى في قارون « وآتيناه من الكنوز ما إنّ مفاتحه لتنوء بالعصبة أُولي القوّة إلى آخر الآيات» القصص-٧٦. وإنّما نسب إليها الخير الكثير دون الخير مطلقاً ، مع ما عليه الحكمة من ارتفاع الشأن ونفاسة الأمر لأنّ الأمر مختوم بعناية الله وتوفيقه ، وأمر السعادة مراعىً بالعاقبة و الخاتمة.

قوله تعالى : وما يذّكّر إلّا أُولوا الألباب اه، اللّب هو العقل لأنّه في الإنسان

بمنزلة اللبّ من القشر ، و على هذا المعنى استعمل في القرآن ، و كأنّ لفظ العقل بمعناه المعروف اليوم من الأسماء المستحدثة بالغلبة ولذلك لم يستعمل في القرآن وإنّما استعمل منه الأفعال مثل يعقلون .

و التذكّر هو الانتقال من النتيجة إلى مقدّماتها ، أو من الشيىء إلى نتائجها ، و الآية تدلّ على أنّ اقتناص الحكمة يتوقّف على التذكّر ، و أنّ التذكّر يتوقّف على العقل ، فلا حكمة لمن لا عقل له . وقد مرّ بعض الكلام في العقل عند البحث عن ألفاظ الإدراك المستعملة في القرآن الكريم .

قوله تعالى : و ما تنفقوا من نفقة أو نذرتم من نذر فإنّ الله يعلمه ، أي ما دعاكم الله سبحانه إليه أو دعوتم أنفسكم إليه بإيجابه عليها بالنذر من بذل المال فلا يخفى على الله ، يثيب من أطاعه ويؤاخذ من ظلم، ففيه إيماء إلى التهديد. ويؤكّده قوله تعالى : وما للظالمين من أنصار .

وفي هذه الجملة أعني قوله : وما للظالمين من أنصار اه دلالة **أوّلاً**: على أنّ المراد بالظلم هو الظلم على الفقراء والمساكين في الإمساك عن الإنفاق عليهم ، وحبس حقوقهم الماليّة ، لا الظلم بمعنى مطلق المعصية فإنّ في مطلق المعصية أنصاراً ومكفّرات وشفعاء كالتوبة ، والاجتناب عن الكبائر ، وشفعاء يوم القيمة إذا كان من حقوق الله تعالى. قال تعالى : « لاتقنطوا من رحمة الله إنّ الله يغفر الذنوب جميعاً إلى أن قال : و أنيبوا إلى ربّكم » الزمر ـ ٥٤ و قال تعالى : « إن تجتنبوا كبائر ما تنهَون عنه نكفّر عنكم سيّئاتكم » النساء ـ ٣٠ وقال تعالى : « ولا يشفعون إلّا لمن ارتضى » الأنبياء ـ ٢٨ .

و من هنا يظهر : وجه اتيان الأنصار بصيغة الجمع فإنّ في مورد مطلق الظلم أنصاراً .

و ثانياً : أنّ هذا الظلم وهو ترك الإنفاق لا يقبل التكفير ولو كان من الصغائر لقبله فهو من الكبائر . وأنّه لا يقبل التوبة، ويتأيّد بذلك ماوردت به الروايات : أنّ التوبة في حقوق الناس غير مقبولة إلّا بردّ الحقّ إلى مستحقّه . وأنّه لا يقبل الشفاعة يوم القيامة كما يدلّ عليه قوله تعالى : « إلّا أصحاب اليمين في جنّات يتسائلون عن

المجرمين ما سلككم في سقر قالوا لم نكُ من المصلّين ولم نك نطعم المسكين إلى أن قال : فما تنفعهم شفاعة الشافعين » المدّثّر ـ ٤٨ .

وثالثاً : أنّ هذا الظالم غير مرتضى عند الله إذ لا شفاعة إلّا لمن ارتضى الله دينه كما مرّ بيانه في بحث الشفاعة . ومن هنا تظهر النكتة في قوله تعالى : ينفقون أموالهم ابتغاء مرضاة الله اه حيث أتى بالمرضاة ولم يقل ابتغاء وجه الله .

ورابعاً : أنّ الامتناع من أصل إنفاق المال على الفقراء مع وجودهم واحتياجهم من الكبائر الموبقة . وقد عدّ تعالى الامتناع عن بعض أقسامه كالزكوة شركاً بالله و كفراً بالآخرة. قال تعالى : «ويلٌ للمشركين الّذين لا يؤتون الزكوة وهم بالآخرة هم كافرون » فصّلت ـ ٧ ، والسورة مكّيّة ولم تكن شرّعت الزكوة المعروفة عند نزولها .

قوله تعالى : إن تبدوا الصدقات فنعمّا هي إلخ، الإبداء هو الإظهار. والصدقات جمع صدقة، وهي مطلق الإنفاق في سبيل الله أعمّ من الواجب والمندوب . وربّما يقال : إنّ الأصل في معناها الإنفاق المندوب .

و قد مدح الله سبحانه كلاًّ من شقّي الترديد ، لكون كلّ واحد من الشقّين ذا آثار صالحة ؛ فأمّا إظهار الصدقة فإنّ فيه دعوة عمليّة إلى المعروف ، وتشويقاً للناس إلى البذل والإنفاق ، وتطييباً لنفوس الفقراء والمساكين حيث يشاهدون أنّ في المجتمع رجالاً رحماء بحالهم ، وأموالاً موضوعة لرفع حوائجهم ، مدّخرة ليوم بؤسهم فيؤدّي إلى زوال اليأس والقنوط عن نفوسهم ؛ وحصول النشاط لهم في أعمالهم ، واعتقاد وحدة العمل والكسب بينهم وبين الأغنياء المثرين، وفي ذلك كلّ الخير. وأمّا إخفاؤها فإنّه حينئذ يكون أبعد من الرياء والمنّ والأذى ، وفيه حفظ لنفوس المحتاجين عن الخزى والمذلّة ، وصون لماء وجوههم عن الابتذال ، و كلاءة لظاهر كرامتهم ، فصدقة العلن أكثر نتاجاً ، وصدقة السرّ أخلص طهارة .

ولمّا كان بناء الدين على الإخلاص و كان العمل كلّما قرب من الإخلاص كان أقرب من الفضيلة رجّح سبحانه جانب صدقة السرّ فقال : وإن تخفوها وتعطوها الفقراء فهو خير لكم فإنّ كلمة خير أفعل التفضيل ، والله تعالى خبير بأعمال عباده لا يخطىء

في تمييز الخير من غيره ، وهو قوله تعالى : والله بما تعملون خبير .

قوله تعالى : ليس عليك هداهم لكنّ الله يهدي من يشاء اه، في الكلام التفات عن خطاب المؤمنين إلى خطاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، وكأنّ ما كان يشاهده رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من فعال المؤمنين في صدقاتهم من اختلاف السجايا بالإخلاص من بعضهم والمنّ والأذى والتثاقل في إنفاق طيّب المال من بعض مع كونهم مؤمنين أوجد في نفسه الشريفة وجداً وحزناً فسلّاه الله تعالى بالتنبيه على أنّ هذا الإيمان الموجود فيهم والهدى الّذي لهم إنّما هو إلى الله تعالى يهدي من يشاء إلى الإيمان و إلى درجاته ، و ليس يستند إلى النبيّ لا وجوده ولا بقاؤه حتّى يكون عليه حفظه ، و يشفق عن زواله أو ضعفه ، أو يسوؤه ما آل إليه الكلام في هذه الآيات من التهديد والإيعاد والخشونة .

و الشاهد على ما ذكرناه قوله تعالى : «هُداهم» بالتعبير بالمصدر المضاف الظاهر في تحقّق التلبّس . على أنّ هذا المعنى أعني نفى استناد الهداية إلى النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم و إسناده إلى الله سبحانه حيث وقع في القرآن وقع في مقام تسلية النبيّ وتطييب قلبه .

فالجملة أعني قوله : ليس عليك هداهم و لكنّ الله يهدي من يشاء جملة معترضة اعترضت في الكلام لتطييب قلب النبيّ بقطع خطاب المؤمنين والإقبال عليه صلّى الله عليه و آله ؛ نظير الاعتراض الواقع في قوله تعالى : « لا تحرّك به لسانك لتعجل به إنّ علينا جمعه وقرآنه الآيات » القيمة ـ ١٦ . فلمّا تمّ الاعتراض عاد إلى الأصل في الكلام من خطاب المؤمنين

قوله تعالى : وما تنفقوا من خير فلأنفسكم وما تنفقون إلّا ابتغاء وجه الله إلى آخر الآية رجوع إلى خطاب المؤمنين بسياق خال عن التبشير والإنذار والتحنّن والتغيّظ معاً ، فإنّ ذلك مقتضى معنى قوله تعالى : و لكنّ الله يهدي من يشاء كما لا يخفى. فقصر الكلام على الدعوة الخالية بالدلالة على أنّ ساحة المتكلّم الداعي منزّهة عن الانتفاع بما يتعقّب هذه الدعوة من المنافع ، وإنّما يعود نفعه إلى المدعوّين ، فما تنفقوا من خير فلأنفسكم لكن لا مطلقاً بل في حال لا تنفقون إلّا ابتغاء وجه الله ، فقوله : ولا تنفقون إلّا ابتغاء وجه الله حال عن ضمير الخطاب وعامله متعلّق الظرف أعني قوله :

؛ فلأنفسكم ؛.

ولمّا أمكن أن يتوهّم أنّ هذا النفع العائد إلى أنفسهم ببذل المال مجرّد اسم لا مسمّى له في الخارج ، وليس حقيقته إلّا تبديل الحقيقة بالوهم عقّب الكلام بقوله : وما تنفقوا من خير يوفّ إليكم وأنتم لا تظلمون اه فبيّن أنّ نفع هذا الإنفاق المندوب وهو ما يترتّب عليه من مثوبة الدنيا والآخرة ليس أمراً وهميّاً ، بل هو أمر حقيقيّ واقعيّ سيوفّيه الله تعالى إليكم من غير أن يظلمكم بفقد أو نقص .

وإبهام الفاعل في قوله : يوفّ إليكم اه لما تقدّم أنّ السياق سياق الدعوة فطوي، ذكر الفاعل ليكون الكلام أبلغ في النصح وانتفاء غرض الانتفاع من الفاعل كأنّه كلام لا متكلّم له ، فلو كان هناك نفع فاسا معه لاغير

قوله تعالى: للفقراء الّذين أُحصروا في سبيل الله إلى آخر الآية، الحصر هو المنع و الحبس . و الأصل في معناه التضييق . قال الراغب في المفردات : و الحصر والإحصار المنع من طريق البيت ، فالإحصار يقال : في المنع الظاهر كالعدوّ ، و المنع الباطن كالمرض ، والحصر لايقال إلّا في المنع الباطن . فقوله تعالى : فإن أُحصرتم فمحمول على الأمرين و كذلك قوله : للفقراء الّذين اُحصروا في سبيل الله ، و قوله عزّ وجلّ أو جاؤكم حصرت صدورهم أي ضاقت بالبخل والجبن، انتهى . و التعفّف التلبّس بالعفّة ، والسيماء العلامة ، والإلحاف هو الإلحاح في السؤال .

و في الآية بيان مصرف الصدقات ، و هو أفضل المصرف ، و هم الفقراء الّذين منعوا في سبيل الله وحبسوا فيه بتأديةعوامل وأسباب إلى ذلك : إمّا عدوّ أخذ مالهم من الستر و اللباس أو منعهم التعيّش بالخروج إلى الاكتساب أو مرض أو اشتغال بما لايسعهم معه الاشتغال بالكسب كطالب العلم وغير ذلك .

وفي قوله تعالى يحسبهم الجاهل أي الجاهل بحالهم أغنياء من التعفّف دلالة على أنّهم غير متظاهرين بالفقر إلّا ما لا سبيل لهم إلى ستره من علائم الفقر والمسكنة من بشرة أو لباس خلق أو نحوهما .

ومن هنا يظهر : أنّ المراد بقوله : لايسئلون الناس إلحافاً أنّهم لايسألون الناس أصلاً حتّى ينجرّ إلى الإلحاف والإصرار في السؤال ، فإنّ السؤال أوّل مرّة يجوّز للنفس الجزع من مرارة الفقر فيسرع إليها أن لا تصبر وتهمّ بالسؤال في كلّ موقف ، و الإلحاف على كلّ أحد ،كذا قيل . و لايبعد أن يكون المراد نفى الإلحاف لا أصل السؤال ، ويكون المراد بالإلحاف مايزيد على القدر الواجب من إظهار الحاجة ، فإنّ مسمّى الإظهار عند الحاجة المبرمة لا بأس به بل ربّما صار واجباً ، والزائد عليه وهو الإلحاف هو المذموم .

و في قوله تعالى : تعرفهم بسيماهم دون أن يقال تعرفونهم نوع صون لجاههم وحفظ لسترهم الّذي تستّروا به تعفّفاً من الانهتاك فإنّ كونهم معروفين بالفقر عند كلّ أحدلايخلو من هوان أمرهم وظهور ذلّهم . وأمّا معرفة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بحالهم بتوسّمه من سيماهم ، و هو نبيّهم المبعوث إليهم الرؤف الحنين بهم فليس فيه كسر لشأنهم ، و لا ذهاب كرامتهم ، و هذا ـ و الله أعلم ـ هو السرّ في الالتفات عن خطاب المجموع إلى خطاب المفرد .

قوله تعالى : الّذين ينفقون أموالهم بالليل و النهار إلى آخر الآية ، السرّ والعلانية متقابلان وهماحالان من ينفقون والتقدير مسرّين ومعلنين . واستيفاء الأزمنة و الأحوال في الإنفاق للدلالة على اهتمام هؤلاء المنفقين في استيفاء الثواب ، و إمعانهم في ابتغاء مرضاة الله ، و إرادة وجهه ، و لذلك تدلّى الله سبحانه منهم فوعدهم وعداً حسناً بلسان الرأفة و التلطّف فقال : لهم أجرهم عند ربّهم إلخ .

﴿ بحث روائى ﴾

في الدرّ المنثور في قوله تعالى : و الله يضاعف لمن يشاء الآية، أخرج ابن ماجه عن الحسن بن عليّ بن أبي طالب وأبي الدرداء وأبي هريرة وأبي أمامة الباهليّ وعبد الله بن عمر وجابر بن عبد الله وعمران بن حصين كلّهم يحدّث عن رسول الله أنّه قال حينئذ، و أخرج ابن ماجه وابن أبي حاتم عن عمران بن حصين عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال : من

أرسل بنفقة في سبيل الله وأقام في بيته فله بكلّ درهم سبعمأة درهم ، و من غزا بنفسه في سبيل الله وأنفق في وجهه ذلك فله بكلّ درهم يوم القيمة سبعمأة ألف درهم ثمّ تلا هذه الآية: والله يضاعف لمن يشاء .

و في تفسير العيّاشيّ و رواه البرقيّ أيضاً عن الصادق عليه السلام : إذا أحسن المؤمن عمله ضاعف الله عمله بكلّ حسنة سبعمأة ضعف ، و ذلك قول الله : والله يضاعف لمن يشاء فأحسنوا أعمالكم الّتي تعملونها لثواب الله .

و في تفسير العيّاشيّ عن عمر بن مسلم قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : إذا أحسن المؤمن عمله ضاعف الله عمله بكلّ حسنة سبعمأة ضعف فذلك قول الله : و الله يضاعف لمن يشاء فأحسنوا أعمالكم الّتي تعملونها لثواب الله . قلت : و ما الإحسان ؟ قال : إذا صلّيت فأحسن ركوعك وسجودك ، و إذا صمت فتوقّ ما فيه فساد صومك ، و إذا حججت فتوقّ كلّ ما يحرم عليك في حجّتك و عمرتك.قال : و كلّ عمل تعمله فليكن نقيّاً من الدنس .

و فيه عن حمران عن أبي جعفر عليهما السلام قال : قلت له : أرأيت المؤمن له فضل على المسلم في شيىء من المواريث والقضايا والأحكام حتّى يكون للمؤمن أكثر ممّا يكون للمسلم في المواريث أوغير ذلك؟ قال : لاهما يجريان في ذلك مجرى واحداً إذاحكم الامام عليهما ،ولكن للمؤمن فضلاً على المسلم في أعمالهما.قال : فقلت : أليس الله يقول :من جاء بالحسنةفله عشر أمثالها ، و زعمت أنّهم مجتمعون على الصلوة والزكوة و الصوم و الحجّ مع المؤمن ؟ قال : فقال : أليس الله قد قال : و الله يضاعف لمن يشاء أضعافاً كثيرة ؟ فالمؤمنون هم الّذين يضاعف لهم الحسنات ، اكلّ حسنة سبعين ضعفاً ، فهذا من فضيلتهم ، ويزيد الله المؤمن في حسناته على قدر صحّة إيمانه أضعافاً مضاعفة كثيرةً و يفعل الله بالمؤمن ما يشاء .

أقول : وفيهذا المعنى أخبار اُخر و هي مبتنية جميعاً على الأخذ بإطلاق قوله تعالى : و الله يضاعف لمن يشاء بالنسبة إلى غير المنفقين ، و الأمر على ذلك إذ لا دليل على التقييد بالمنفقين غير المورد ، و لا يكون المورد مخصّصاً و لا مقيّداً . و إذا كانت

الآية مطلقة كذلك كان قوله : يضاعف مطلقاً بالنسبة إلى الزائد عن العدد وغيره، ويكون المعنى : والله يضاعف العمل كيفما شاء على من شاء ، يضاعف لكلّ محسن على قدر إحسانه سبعمأة ضعف أو أزيد أو أقلّ كما يزيد للمنفقين على سبعمأة إذا شاء ، ولا ينافي هذا ما تقدّم في البيان من نفى كون المراد والله يضاعف هذه المضاعفة لمن يشاء لأنّ الّذي نفينا هناك إنّما هو تقييده بالمنفقين . والمعنى الّذي تدلّ عليه الرواية نفى التقييد . و قوله عليه السلام : أليس الله قد قال : والله يضاعف لمن يشاء أضعافاً كثيرة اه نقل بالمعنى مأخوذ من مجموع : آيتين إحديهما : هذه الآية من سورة البقرة ، و الأخرى : قوله تعالى : « مَن ذا الّذي يقرض الله قرضاً حسناً فيضاعفه له أضعافاً كثيرة » البقرة ـ ٢٤٥ . وممّا يستفاد من الرواية إمكان قبول أعمال غير المؤمنين من سائر فرق المسلمين وترتّب الثواب عليها ، و سيجيىء البحث عنها في قوله تعالى : « إلّا المستضعفين مِن الولدان الآية » النساء ـ ١٢٦ .

وفي المجمع قال : والآية عامّة في النفقة في جميع ذلك (يشير إلى الجهاد وغيره من أبواب البرّ) وهو المرويّ عن أبي عبد الله عليه السلام .

وفي الدرّ المنثور أخرج عبد الرزّاق في المصنّف عن أيّوب قال : أشرف على النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم رجل من رأس تلّ فقالوا : ما أجلد هذا الرجل لو كان جلده في سبيل الله ! فقال النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم : أو ليس في سبيل الله إلّا من قتل ؟ ثمّ قال : من خرج في الأرض يطلب حلالاً يكفّ به والديه فهو في سبيل الله ، ومَن خرج يطلب حلالاً يكفّ به أهله فهو في سبيل الله ، ومَن خرج يطلب به نفسه فهو في سبيل الله ، ومَن خرج يطلب التكاثر فهو في سبيل الشيطان .

وفيه أيضاً أخرج ابن المنذر والحاكم وصحّحه : أنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم سأل البراء بن عازب فقال : يا براء كيف نفقتك على أمّك ؟ وكان موسّعاً على أهله فقال : يارسول الله ما أحسنها؟ قال : فإنّ نفقتك على أهلك وولدك وخادمك صدقة فلا تتبع ذلك منّاً ولا أذىً .

أقول : والروايات في هذه المعاني كثيرة من طرق الفريقين، وفيها أنّ كلّ عمل

يرتضيه الله سبحانه فهو في سبيل الله ، وكلّ نفقة في سبيل الله فهي صدقة .

وفي تفسير القميّ في قوله تعالى: الّذين ينفقون أموالهم في سبيل الله الآية عن الصادق عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : من أسدى إلى مؤمن معروفاً ثمّ أذاه بالكلام أو منّ عليه فقد أبطل صدقته إلى أن قال الصادق عليه السلام : والصفوان هي الصخرة الكبيرة الّتي تكون في المفازة إلى أن قال في قوله تعالى : كمثل جنّة بربوة الآية وابل أى مطر والطلّ ما يقع بالليل على الشجر والنبات، وقال في قوله تعالى : إعصارفيه نارالآية الإعصار الرياح .

وفي الدرّ المنثور في قوله تعالى : يا أيّها الّذين آمنوا أنفقوا من طيّبات الآية، أخرج ابن جرير عن عليّ بن أبيطالب في قوله تعالى : يا أيّها الّذين آمنوا أنفقوا من طيّبات ماكسبتم، قال : من الذهب والفضّة وممّا أخرجنا لكم من الأرض، قال : يعني من الحبّ والتمر و كلّ شيىء عليه زكاة

وفيه أيضاً أخرج ابن أبي شيبة وعبد بن حميد والترمذيّ وصحّحه وابن ماجة وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وابن مردويه والحاكم وصحّحه والبيهقيّ في سننه عن البراء بن عازب في قوله ، ولا تيمّموا الخبيث منه تنفقون، قال : نزلت فينامعشر الأنصار ، كنّا أصحاب نخل كان الرجل يأتي من نخله على قدر كثرته وقلّته ، وكان الرجل يأتي بالقنو والقنوين فيعلّقه في المسجد وكان أهل الصفّة ليس لهم طعام، فكان أحدهم إذاجاع أتى القنو فضربه بعصاه فيسقط البسر والتمر فيأكل ، وكان ناس ممّن لا يرغب في الخير يأتي الرجل بالقنو فيه الشيص و الحشف ، وبالقنو قد انكسر فيعلّقه فأنزل الله يا أيّها الّذين آمنوا أنفقوا من طيّبات ماكسبتم وممّا أخرجنالكم من الأرض ولاتيمّموا الخبيث منه تنفقون و لستم بآخذيه إلّا أن تغمضوا فيه ، قال : لو أنّ أحدكم اُهدي إليه مثل ما أعطي لم يأخذه إلّا عن إغماض وحياء ، قال: فكنّا بعد ذلك يأتي أحدنا بصالح ما عنده .

وفي الكافي عن الصادق عليه السلام في قول الله : يا أيّها الّذين آمنوا أنفقوا من طيّبات ما كسبتم و ممّا أخرجنا لكم من الأرض و لا تيمّموا الخبيث منه تنفقون، قال : كان

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا أمر بالنخل أن يزكّى يجيء قوم بألوان من التمر وهومن أردى التمر، يؤدّونه عن زكوتهم تمر يقال له الجعرور والمعافاره قليلة اللحى عظيمة النوى، و كان بعضهم يجيء بها عن التمر الجيّد فقال رسول الله لا تخرصوا هاتين النخلتين و لا تجيئوا منها بشيء وفي ذلك نزل : ولا تيمّموا الخبيث منه تنفقون و لستم بآخذيه إلّا أن تغمضوا فيه، والإغماض أن تأخذ هاتين التمرتين ، و في رواية أُخرى عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى : أنفقوا من طيّبات ما كسبتم فقال : كان القوم كسبوا مكاسب سوء في الجاهليّة فلمّا أسلموا أرادوا أن يخرجوها من أموالهم ليتصدّقوا بها ، فأبى الله تبارك وتعالى إلّا أن يخرجوا من أطيب ما كسبوا .

أقول : وفي هذا المعنى أخبار كثيرة من طرق الفريقين .

و في تفسير القمّي في قوله تعالى : الشيطان يعدكم الفقر الآية، قال : قال : إنّ الشيطان يقول لا تنفقوا فإنّكم تفتقرون والله يعدكم مغفرة منه و فضلاً أي يغفر لكم أن أنفقتم لله وفضلاً يخلف عليكم .

وفي الدرّ المنثور أخرج الترمذيّ وحسّنه والنسّائيّ وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وابن حيّان والبيهقيّ في الشعب عن ابن مسعود قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: إنّ للشيطان لمّة بابن آدم و للملك لمّة : فأمّا لمّة الشيطان فإيعاد بالشرّ و تكذيب بالحقّ . وأمّا لمّة الملك فإيعاد بالخير وتصديق بالحقّ ، فمن وجد ذلك فليعلم أنّه من الله فليحمد الله ، و من وجد الأُخرى فليتعوّذ بالله من الشيطان ثمّ قرء : الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء الآية .

وفي تفسير العيّاشيّ عن أبي جعفر عليهما السلام في قوله تعالى : ومن يؤتى الحكمة فقد أُوتي خيراً كثيراً قال : المعرفة .

وفيه عن الصادق عليه السلام : إنّ الحكمة المعرفة و التفقّه في الدين .

وفي الكافي عن الصادق عليه السلام : في الآية ، قال : طاعة الله ومعرفة الإمام .

أقول : وفي معناه روايات أُخر وهي من قبيل عدّ المصداق .

وفي الكافي عن عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمّد بن خالد عن بعض أصحابنا

رفعه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ما قسّم الله للعباد شيئاً أفضل من العقل، فنوم العاقل أفضل من سهر الجاهل، وإقامة العاقل أفضل من شخوص الجاهل، ولا بعث الله نبيّاً ولا رسولاً حتّى يستكمل العقل ويكون عقله أفضل من جميع عقول اُمّته، ومايضمر النبيّ في نفسه أفضل من اجتهاد المجتهدين، وما أدّى العبد فرائض الله حتّى عقل عنه، ولا بلغ جميع العابدين في فضل عبادتهم ما بلغ العاقل، و العقلاء هم اُولوا الألباب. قال الله تبارك وتعالى: وما يتذكّر إلّا اُولوا الألباب.

وعن الصادق عليه السلام قال: الحكمة ضياء المعرفة وميزان التقوى وثمرة الصدق ولو قلت: ما أنعم الله على عبده بنعمة أعظم وأرفع وأجزل وأبهى من الحكمة لقلت، قال الله عزّ وجلّ: يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤتى الحكمة فقد اُوتي خيراً كثيراً وما يذكّر إلّا اُولوا الألباب.

أقول: وفي قوله تعالى: وما أنفقتم الآية في الصدقة والنذر والظلم أخبار كثيرة سنوردها في مواردها إنشاء الله.

وفي الدرّ المنثور بعدّة طرق عن ابن عبّاس وابن جبير وأسماء بنت أبي بكر وغيرهم: أنّ رسول الله كان يمنع عن الصدقة على غير أهل الإسلام وأنّ المسلمين كانوا يكرهون الإنفاق على قرابتهم من الكفّار فأنزل الله: ليس عليك هداهم الآية فأجاز ذلك.

أقول: قد مرّ أنّ قوله: هداهم إنّما يصلح لأن يراد به هدى المسلمين الموجود فيهم دون الكفّار فالآية أجنبيّة عمّا في الروايات من قصّة النزول. على أنّ تعيين المورد في قوله: للفقراء الّذين اُحصروا الآية لايلائمه كثير ملائمة. وأمّا مسئلة الإنفاق على غير المسلم إذا كان في سبيل الله وابتغاء مرضاة الله فيكفي فيه إطلاق الآيات.

و في الكافي عن الصّادق عليه السلام في قول الله عزّ وجلّ: و إن تخفوها و تعطوها الفقراء فهو خير لكم فقال: هي سوى الزكوة، إنّ الزكوة علانية غير سرّ.

وفيه عنه عليه السلام: كلّ ما فرض الله عليك فإعلانه أفضل من إسراره وماكان تطوّعاً فإسراره أفضل من إعلانه.

أقول: وفي معنى الحديثين أحاديث أخر وقد تقدّم ما يتضح به معناها.

وفي المجمع في قوله تعالى: للفقراء الّذين أحصروا في سبيل الله الآية قال: قال أبوجعفر عليهما السلام نزلت الآية في أصحاب الصفّة، قال: وكذلك رواه الكلبيّ عن ابن عبّاس. وهم نحو من أربعمأة رجل لم يكن لهم مساكن بالمدينة، ولا عشائر يأوون إليهم فجعلوا أنفسهم في المسجد، وقالوا نخرج في كلّ سريّة يبعثها رسول الله، فحثّ الله الناس عليهم فكان الرجل إذا أكل وعنده فضل أتاهم به إذا أمسى.

وفي تفسير العيّاشيّ عن أبيجعفر عليهما السلام: إنّ الله يبغض الملحف.

وفي المجمع في قوله تعالى: الّذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار الآية، قال: سبب النزول عن ابن عبّاس نزلت هذه الآية في عليّ بن أبي طالب عليه السلام كانت معه أربعة دراهم، فتصدّق بواحد ليلاً وبواحد نهاراً وبواحد سرّاً وبواحد علانية فنزل: الّذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سرّاً وعلانية. قال الطبرسيّ: وهو المرويّ عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السّلام.

أقول: وروى هذا المعنى العيّاشيّ في تفسيره، والمفيد في الاختصاص، والصدوق في العيون.

وفي الدرّ المنثور أخرج عبد الرزّاق وعبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم والطبرانيّ وابن عساكر من طريق عبد الوهّاب بن مجاهد عن أبيه عن ابن عبّاس في قوله تعالى: الّذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سرّاً وعلانية، قال: نزلت في عليّ بن أبيطالب عليه السلام كانت له أربعة دراهم فأنفق بالليل درهماً وبالنهار درهماً وسرّاً درهماً وعلانية درهماً.

وفي تفسير البرهان عن ابن شهر آشوب في المناقب عن ابن عبّاس والسديّ ومجاهد والكلبيّ وأبي صالح والواحديّ والطوسيّ والثعلبيّ والطبرسيّ والماورديّ والقشيريّ والثماليّ والنقّاش والفتّال وعبد الله بن الحسين وعليّ بن حرب الطائيّ في تفاسيرهم: أنّه كان عند ابن أبيطالب دراهم فضّة فيتصدّق بواحد ليلاً وبواحد نهاراً وبواحد سرّاً وبواحد علانية فنزل: الّذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سرّاً وعلانية فسمّى

كلّ درهم مالاً وبشّره بالقبول .

وفي بعض التفاسير : أنّ الآية نزلت في أبي بكر تصدّق بأربعين ألف دينار عشرة بالليل وعشرة بالنهار وعشرة بالسرّ وعشرة بالعلانية .

أقول : ذكر الآلوسيّ في تفسيره في ذيل هذا الحديث : أنّ الإمام السيوطيّ تعقّبه بأنّ خبر تصدّقه بأربعين ألف دينار إنّما رواه ابن عساكر في تاريخه عن عائشة وليس فيه ذكر من نزول الآية ، وكأنّ من ادّعى ذلك فهمه ممّا أخرجه ابن المنذر عن ابن إسحاق، قال : لمّا قبض أبو بكر واستخلف عمر خطب الناس فحمد الله وأثنى عليه بما هو أهله ، ثمّ قال : أيّها النّاس إنّ بعض الطمع فقر ، وإنّ بعض اليأس غنى ، وإنّكم تجمعون ما لا تأكلون ، وتؤمّلون ما لا تدركون ، واعلموا أنّ بعض الشحّ شعبة من النفاق، فأنفقوا خيراً لأنفسكم ، فأين أصحاب هذه الآية ، وقرء الآية الكريمة وأنت تعلم أنّها لا دلالة فيها على نزولها في حقّه ، انتهى .

وفي الدّر المنثور بعدّة طرق عن أبي أمامة وأبي الدرداء وابن عبّاس وغيرهم أنّ الآية نزلت في أصحاب الخيل .

أقول : والمراد بهم المرابطون الّذين ينفقون على الخيل ليلاً ونهاراً ، لكنّ لفظ الآية أعني قوله : سرّاً وعلانية لا ينطبق عليه إذ لا معنى لهذا التعميم والترديد في الإنفاق على الخيل أصلاً .

وفي الدّر المنثور أيضاً أخرج ابن المسيّب : الّذين ينفقون الآية كلّها في عبد الرحمن بن عوف و عثمان بن عفّان في نفقتهم في جيش العسرة

أقول : و الإشكال فيه من حيث عدم الانطباق نظير الإشكال في سابقه .



☆ ☆ ☆

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَوا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَوا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (٢٧٥) يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ (٢٧٦) إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَوةَ وَآتَوُا الزَّكَوةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (٢٧٧) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (٢٧٨) فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ (٢٧٩) وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (٢٨٠) وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ (٢٨١)

﴿بيان﴾

الآيات مسوقة لتأكيد حرمة الربا و التشديد على المرابين و ليست مسوقة للتشريع الابتدائيّ. كيف و لسانها غير لسان التشريع ؟ و إنّما الّذي يصلح لهذا الشأن قوله تعالى في سورة آل عمران : « يا أيّها الّذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة و اتّقوا الله لعلّكم تفلحون » آل عمران ـ ١٣٠ نعم تشتمل هذه الآيات على مثل قوله : يا أيّها الّذين آمنوا اتّقوا الله و ذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين، و سياق الآية يدلّ على أنّ المسلمين ما كانوا ينتهون عن النهى السابق عن الربا ؛ بل كانوا يتداولونها بينهم بعض التداول فأمرهم الله بالكفّ عن ذلك ، و ترك ما للغرماء

في ذمّة المدينين من الربا . و من هنا يظهر معنى قوله : فمن جاءه موعظة من ربّه فانتهى فله ما سلف وأمره إلى الله الآية على ما سيجيء بيانه .

و قد تقدّم على ما في سورة آل عمران من النهى قوله تعالى في سورة الروم و هي مكّيّة : « وما آتيتم من رباً ليربو في أموال الناس فلا يربو عند الله و ما آتيتم من زكوة تريدون وجه الله فاُولئك هم المضعفون » الروم ـ ٣٩ . و من هنا يظهر أنّ الربا كان أمراً مرغوباً عنه من أوائل عهد رسول الله قبل الهجرة حتّى تمّ أمر النهى عنه في سورة آل عمران ، ثمّ اشتدّ أمره في سورة البقرة بهذه الآيات السبع الّتي يدلّ سياقها على تقدّم نزول النهى عليها . ومن هنا يظهر : أنّ هذه الآيات إنّما نزلت بعد سورة آل عمران .

على أنّ حرمة الربا في مذهب اليهود على مايذكره الله تعالى في قوله : «وأخذهم الربا و قد نهوا عنه » النساء ـ ١٠٦ . ويشعر به قوله : ـحكاية عنهمـ « ليس علينا في الاُميّين سبيل » آل عمران ـ ٧٥ مع تصديق القرآن لكتابهم وعدم نسخ ظاهر كانت تدلّ على حرمته في الإسلام .

و الآيات أعني آيات الربا لا تخلو عن ارتباط بما قبلها من آيات الإنفاق في سبيل الله كما يشير إليه قوله تعالى في ضمنها : يمحق الله الربا ويربي الصدقات اه وقوله : وأن تصدّقوا فهو خير لكم اه ، وكذا ما وقع من ذكره في سورة الروم وفي سورة آل عمران مقارناً لذكر الإنفاق والصدقة والحثّ عليه والترغيب فيه .

على أنّ الاعتبار أيضاً يساعد الارتباط بينهما بالتضادّ و المقابلة ، فإنّ الربا أخذ بلا عوض كما أنّ الصدقة إعطاء بلا عوض ، و الآثار السيّئة المترتّبة على الربا تقابل الآثار الحسنة المترتّبة على الصدقة وتحاذيها على الكلّيّة من غير تخلّف واستثناء ، فكلّ مفسدة منه يحاذيها خلافها من المصلحة منها لنشر الرحمة والمحبّة ، وإقامة أصلاب المساكين والمحتاجين ، ونماء المال ، وانتظام الأمر واستقرار النظام والأمن في الصدقة وخلاف ذلك في الربا .

وقد شدّد الله سبحانه في هذه الآيات في أمر الربا بما لم يشدّد بمثله في شيىء

من فروع الدين إلا في تولّي أعداء الدين ، فإنّ التشديد فيه يضاهي تشديد الربا ، و أمّا سائر الكبائر فإنّ القرآن و إن أعلن مخالفتها و شدّد القول فيها فإنّ لحن القول في تحريمها دون ما في هذين الأمرين ، حتّى الزنا وشرب الخمر والقمار و الظلم، و ما هو أعظم منها كقتل النفس الّتي حرّم الله و الفساد ، فجميع ذلك دون الربا وتولّي أعداء الدين .

وليس ذلك إلّا لأنّ تلك المعاصي لا تتعدّى الفرد أو الأفراد في بسط آثارها المشئومة ، ولا تسري إلّا إلى بعض جهات النفوس ، ولا تحكم إلّا في الأعمال والأفعال بخلاف هاتين المعصيتين فإنّ لهما من سوء التأثير ما ينهدم به بنيان الدين ويعفي أثره ، و يفسد به نظام حيوة النوع ، و يضرب الستر على الفطرة الإنسانيّة و يسقط حكمها فيصير نسياً منسيّاً على ما سيتّضح إنشاء الله العزيز بعض الاتّضاح .

و قد صدّق جريان التاريخ كتاب الله فيما كان يشدّد في أمرهما حيث أهبطت المداهنة والتولّي و التحابّ والتمايل إلىأعداء الدين الأمم الإسلاميّة في مهبط من الهلكة صاروا فيها نهباً منهوباً لغيرهم : لا يملكون مالاً و لا عرضاً ولا نفساً ، و لا يستحقّون موتاً و لا حيوةً ؛ فلا يؤذن لهم فيموتوا ، و لا يغمض عنهم فيستفيدوا من موهبة الحيوة ، وهجرهم الدين ، وارتحلت عنهم عامّة الفضائل .

وحيث ساق أكل الربا إلى ادّخار الكنوز و تراكم الثروة والسودد فجرّ ذلك إلى الحروب العالميّة العامّة ، وانقسام الناس إلى قسمى المثري السعيد والمعدم الشقيّ ، وبان البين ، فكان بلوى يدكدك الجبال ، ويزلزل الأرض ؛ ويهدّد الإنسانيّة بالانهدام، والدنيا بالخراب ، ثمّ كان عاقبة الّذين أساؤا السوأى .

و سيظهر لك إنشاء الله تعالى أنّ ما ذكره الله تعالى من أمر الربا وتولّي أعداء الدين من ملاحم القرآن الكريم .

قوله تعالى : الّذين يأكلون الربا لا يقومون إلّا كما يقوم الّذي يتخبّطه الشيطان من المسّ اه، الخبط هوالمشيعلى غيراستواء، يقال خبط البعير إذا اختلّ جهة مشيه ، و للإنسان في حيوته طريق مستقيم لا ينحرف عنه ، فإنّه لا محالة ذو أفعال

وحركات في طريق حيوته بحسب المحيط الّذي يعيش فيه ، وهذه الأفعال محفوظة النظام بأحكام اعتقاديّة عقلائيّة وضعها و نظّمها الإنسان ثمّ طبّق عليها أفعاله الانفراديّة و الاجتماعيّة . فهو يقصد الأكل إذا جاع ، و يقصد الشرب إذا عطش ، و الفراش إذا اشتهى النكاح ، والاستراحة إذا تعب ، والاستظلال إذا أراد السكن وهكذا ، و ينبسط لأمور وينقبض عن اُخرى في معاشرته ، ويريد كلّ مقدّمة عند إرادة ذيها ، وإذا طلب مسبّباً مال إلى جهة سببه .

و هذه الأفعال على هذه الاعتقادات مرتبطة متّحدة نحو اتّحاد متلائمة غير متناقضة ومجموعها طريق حيوته .

و إنّما اهتدى الإنسان إلى هذا الطريق المستقيم بقوّة مودوعة فيه هي القوّة المميّزة بين الخير والشرّ و النافع والضارّ والحسن والقبيح و قد مرّ بعض الكلام في ذلك .

وأمّا الإنسان الممسوس وهو الّذي اختلّت قوّته المميّزة فهو لا يفرّق بين الحسن و القبيح والنافع و الضارّ و الخير و الشرّ ، فيجري حكم كلّ مورد فيما يقابله من الموارد ، لكن لا لأنّه ناس لمعنى الحسن والقبح وغيرهما فانّه بالأخرة إنسان ذو إرادة ، ومن المحال أن يصدر عن الإنسان غير الأفعال الإنسانيّة بل لأنّه يرى القبيح حسناً و الحسن قبيحاً و الخير والنافع شرّاً وضارّاً و بالعكس فهو خابط في تطبيق الأحكام وتعيين الموارد .

وهو مع ذلك لا يجعل الفعل الغير العاديّ عاديّاً دون العكس فإنّ لازم ذلك أن يكون عنده آراء و أفكار منتظمة ربّما طبّقها على غير موردها من غير عكس ، بل قد اختلّ عنده حكم العادة وغيره وصار ما يتخيّله ويريده هو المتّبع عنده ، فالعاديّ وغير العاديّ عنده على حدّ سواء كالناقة تخبط وتضرب على غير استواء ، فهو في خلاف العادة لا يرى العادة إلّا مثل خلاف العادة من غير مزيّة لها عليه ، فلا ينجذب من خلاف العادة إلى العادة فافهم ذلك .

وهذا حال المرابي في أخذه الربا (إعطاء الشيىء وأخذ ما يماثله وزيادة بالأجل)

فإنّ الّذي تدعو إليه الفطرة و يقوم عليه أساس حيوة الإنسان الاجتماعيّة أن يعامل بمعاوضة ما عنده من المال الّذي يستغنى عنه ممّا عند غيره من المال الّذي يحتاج إليه، وأمّا إعطاء المال وأخذ مايماثله بعينه مع زيادة فهذا شيىء ينهدم به قضاء الفطرة وأساس المعيشة، فإنّ ذلك ينجرّ من جانب المرابي إلى اختلاس المال من يد المدين وتجمّعه وتراكمه عند المرابي، فإنّ هذا المال لا يزال ينمو ويزيد، ولا ينمو إلّا من مال الغير، فهو بالانتقاص والانفصال من جانب، والزيادة والانضمام إلى جانب آخر

وينجرّ من جانب المدين المؤدّي للربا إلى تزايد المصرف بمرور الزمان تزايداً لا يتداركه شيىء مع تزايد الحاجة وكلّما زاد المصرف أى نما الربا بالتصاعد زادت الحاجة من غير أمر يجبر النقص ويتداركه، وفي ذلك انهدام حيوة المدين

فالربا يضادّ التوازن و التعادل الاجتماعيّ و يفسد الانتظام الحاكم على هذا الصراط المستقيم الإنسانيّ الّذي هدته إليه الفطرة الإلهيّة

وهذا هو الخبط الّذي يبتلي به المرابي كخبط الممسوس، فإنّ المراباة يضطرّه أن يختلّ عنده أصل المعاملة والمعاوضة فلا يفرّق بين البيع و الربا، فإذا دعي إلى أن يترك الربا ويأخذ بالبيع أجاب أنّ البيع مثل الربا لا يزيد على الربا بمزيّة، فلاموجب لترك الربا وأخذ البيع، ولذلك استدلّ تعالى على خبط المرابين بما حكاه من قولهم: إنّما البيع مثل الربا.

ومن هذا البيان يظهر: **أولا** : أنّ المراد بالقيام فى قوله تعالى: لا يقوم إلّا كما يقوم اه هو الاستواء على الحيوة والقيام بأمر المعيشة فإنّه معنى من معاني القيام يعرفه أهل اللسان في استعمالاتهم. قال تعالى: « ليقوم الناس بالقسط » الحديد ـ ٢٥ وقال تعالى: « أن تقوم السماء والأرض بأمره » الروم ـ ٢٥ وقال تعالى: « وأن تقوموا لليتامى بالقسط » النساء ـ ١٢٦. و أمّا كون المراد به المعني المقابل للقعود فممّا لا يناسب المورد، ولا يستقيم عليه معنى الآية

وثانياً : أنّ المراد بخبط الممسوس في قيامه ليس هو الحركات الّتي يظهر من الممسوس حال الصرع أو عقيب هذا الحال على مايظهر من كلام المفسّرين، فإنّ ذلك

لا يلائم الغرض المسوق لبيانه الكلام ، وهو ما يعتقده المرابي من عدم الفرق بين البيع والربا ، وبناء عمله عليه ، ومحصّله أفعال اختياريّة صادرة عن اعتقاد خابط ، وكم من فرق بينهما و بين الحركات الصادرة عن المصروع حال الصرع . فالمصير إلى ما ذكرناه من كون المراد قيام الربويّ في حيوته بأمر المعاش كقيام الممسوس الخابط في أمر الحيوة !

و ثالثاً : النكتة في قياس البيع بالربا دون العكس في قوله تعالى : ذلك بأنّهم قالوا إنّما البيع مثل الربا ، ولم يقل : إنّما الربا مثل البيع كما هو السابق إلى الذهن و سيجيء توضيحه

ورابعاً : أنّ التشبيه أعني قوله : الّذى يتخبّطه الشيطان من المسّ لايخلو عن إشعار بجواز تحقّق ذلك في مورد الجنون في الجملة ، فإنّ الآية وإن لم تدلّ على أنّ كلّ جنون هو من مسّ الشيطان لكنّها لا تخلو عن إشعار بأنّ من الجنون ما هو بمسّ الشيطان ، وكذلك الآية وإن لم تدلّ على أنّ هذا المسّ من فعل إبليس نفسه فإنّ الشيطان بمعنى الشرير، يطلق على إبليس وعلى شرار الجنّ وشرار الإنس، وإبليس من الجنّ ، فالمتيقّن من إشعار الآية أنّ للجنّ شأناً في بعض الممسوسين إن لم يكن في كلّهم .

وما ذكره بعض المفسّرين أنّ هذا التشبيه من قبيل المجاراة مع عامّة الناس في بعض اعتقاداتهم الفاسدة حيث كان اعتقادهم بتصرّف الجنّ في المجانين ، ولا ضير في ذلك لأنّه مجرّد تشبيه خال عن الحكم حتّى يكون خطأً غير مطابق للواقع ، فحقيقة معنى الآية ، أنّ هؤلاء الآكلين للربا حالهم حال المجنون الّذي يتخبّطه الشيطان من المسّ ، وأمّا كون الجنون مستنداً إلى مسّ الشيطان فأمر غير ممكن لأنّ الله سبحانه أعدل من أن يسلّط الشيطان على عقل عبده أو على عبده المؤمن .

ففيه : أنّه تعالى أجلّ من أن يستند في كلامه إلى الباطل ولغو القول بأيّ نحو كان من الاستناد إلّا مع بيان بطلانه وردّه على قائله ، وقد قال تعالى : في وصف كلامه

« كتاب لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه » فصّلت ـ ٤٢ و قال تعالى : « إنّه لقول فصل وما هو بالهزل » الطارق ـ ١٤ .

وأمّا أنّ استناد الجنون إلى تصرّف الشيطان بإذهاب العقل ينافي عدله تعالى . ففيه أنّ الإشكال بعينه مقلوب عليهم في إسنادهم ذهاب العقل إلى الأسباب الطبيعيّة ، فإنّها أيضاً مستندة بالأخرة إلى الله تعالى مع إذهابها العقل.

على أنّه في الحقيقة ليس في ذهاب العقل بإذهاب الله إيّاه إشكال ، لأنّ التكليف يرتفع حينئذ بارتفاع الموضوع ، وإنّما الإشكال في أن ينحرف الإدراك العقليّ عن مجرى الحقّ وسنن الاستقامة مع بقاء موضوع العقل على حاله ، كأن يشاهد الإنسان العاقل الحسن قبيحاً وبالعكس ، أو يرى الحقّ باطلاً و بالعكس جزافاً بتصرّف من الشيطان ، فهذا هو الّذي لا يجوز نسبته إليه تعالى ، وأمّا ذهاب القوّة المميّزة وفساد حكمها تبعاً لذهاب نفسها فلا محذور فيه سواء أُسند إلى الطبيعة أو إلى الشيطان .

على أنّ استناد الجنون إلى الشيطان ليس على نحو الاستقامة ومن غير واسطة بل الأسباب الطبيعيّة كاختلال الأعصاب والآفة الدماغيّة أسباب قريبة ورائها الشيطان ، كما أنّ أنواع الكرامات تستند إلى الملك مع تخلّل الأسباب الطبيعيّة في البين ، وقد ورد نظير ذلك فيما حكاه الله عن أيّوب عليه السلام إذ قال : « ربّ إنّي مسّني الشيطان بنصب وعذاب » ص ـ ٤١ وإذ قال : « ربّ إنّي مسّني الضرّ وأنت أرحم الراحمين » الأنبياء ـ ٨٣ . والضرّ هو المرض وله أسباب طبيعيّة ظاهرة في البدن ، فنسب ما به من المرض المستند إلى أسبابه الطبيعيّة إلى الشيطان .

وهذا وما يشبهه ، من الآراء المادّيّة الّتي دبّت في أذهان عدّة من أهل البحث من حيث لم يشعروا بها حيث أنّ أصحاب المادّة لمّا سمعوا الإلهيّين يسندون الحوادث إلى الله سبحانه ، أو يسندون بعضها إلى الروح أو الملك أو الشيطان اشتبه عليهم الأمر فحسبوا أنّ ذلك إبطال للعلل الطبيعيّة وإقامة لما وراء الطبيعة مقامها ، ولم يفقهوا أنّ المراد به تعليل في طول تعليل لا في عرض تعليل ، و قد مرّت الإشارة إلى ذلك في المباحث السابقة مراراً .

وخامساً : فساد ما ذكره بعض آخر من المفسّرين : أنّ المراد بالتشبيه بيان حال آكلي الربا يوم القيمة و أنّهم سيقومون عن قبورهم يوم القيامة كالصريع الّذي يتخبّطه الجنون . و وجه الفساد أنّ ظاهر الآية على ما بيّنّا لا يساعد هذا المعنى ، و الرواية لا تجعل للآية ظهوراً فيما ليست بظاهرة فيه ، و إنّما تبيّن حال آكل الربا يوم القيامة .

قال في تفسير المنار : وأمّا قيام آكل الربا كما يقوم الّذي يتخبّطه الشيطان من المسّ فقد قال ابن عطيّة في تفسيره : المراد تشبيه المرابي في الدنيا بالمتخبّط المصروع كما يقال لمن يصرع بحركات مختلفة : قد جُنّ .

أقول : و هذا هو المتبادر ولكن ذهب الجمهور إلى خلافه وقالوا : إنّ المراد بالقيام القيام من القبر عند البعث ، و أنّ الله تعالى جعل من علامة المرابين يوم القيامة أنّهم يبعثون كالمصروعين ، ورووا ذلك عن ابن عبّاس وابن مسعود بل روى الطبرانيّ من حديث عوف بن مالك مرفوعاً « إيّاك و الذنوب الّتي لا تغفر : الغلول فمن غلّ شيئاً أُتي به يوم القيامة ، والربا فمن أكل الربا بعث يوم القيامة مجنوناً يتخبّط .

ثمّ قال : و المتبادر إلى جميع الأفهام ما قاله ابن عطيّة لأنّه إذا ذكر القيام انصرف إلى النهوض المعهود في الأعمال ، ولا قرينة تدلّ على أنّ المراد به البعث ، وهذه الروايات لا يسلم منها شيىء من قول في سنده ، و هي لم تنزل مع القرآن ؛ ولا جاء المرفوع منها مفسّراً للآية ، ولولاها لما قال أحد بغير المتبادر الّذي قال به ابن عطيّة إلّا من لم يظهر له صحّته في الواقع .

ثمّ قال : وكان الوضّاعون الّذين يختلقون الروايات يتحرّون في بعضها ما أشكل عليهم ظاهره من القرآن فيضعون لهم رواية يفسّرونه بها ، و قلّما يصحّ في التفسير شيىء . انتهى ماذكره .

ولقد أصاب فيما ذكره من خطائهم لكنّه أخطأ في تقرير معنى التشبيه الواقع في الآية حيث قال : أمّا ما قاله ابن عطيّة فهو ظاهر في نفسه فإنّ أُولئك الّذين فتنهم المال واستعبدهم حتّى ضربت نفوسهم بجمعه ، وجعلوه مقصوداً لذاته ، وتركوا

لأجل الكسب به جميع موارد الكسب الطبيعيّ تخرج نفوسهم عن الاعتدال الّذي عليه أكثر الناس، و يظهر ذلك في حركاتهم و تقلّبهم في أعمالهم كما تراه في حركات المولعين بأعمال البورصة و المغرمين بالقمار، يزيد فيهم النشاط و الانهماك في أعمالهم، حتّى يكون خفّة تعقبها حركات غير منتظمة. وهذا هو وجه الشبه بين حركاتهم وبين تخبّط الممسوس فإنّ التخبّط من الخبط وهو ضرب غير منتظم وكخبط العشواء، انتهى.

فإنّ ما ذكره من خروج حركاتهم عن الاعتدال و الانتظام و إن كان في نفسه صحيحاً لكن لا هو معلول أكل الربا محضاً، و لا هو المقصود من التشبيه الواقع في الآية: أمّا الأوّل فإنّما ذلك لانقطاعهم عن معنى العبوديّة و إخلادهم إلى لذائذ المادّة، ذلك مبلغهم من العلم، فسلبوا بذلك العفّة الدينيّة و الوقار النفسانيّ، و تأثّرت نفوسعم عن كلّ لذّة يسيرة متراائية من المادّة، و تعقّب ذلك اضطراب حركاتهم، و هذ مشاهد محسوس من كلّ من حاله الحال الّذي ذكرنا و إن لم يمسّ الربا طول حيوته.

و أمّا الثاني فلأنّ الاحتجاج الواقع في الآية على كونهم خابطين لا يلائم ما ذكره من وجه الشبه، فإنّ الله سبحانه يحتجّ على كونهم خابطين في قيامهم بقوله: ذلك بأنّهم قالوا إنّما البيع مثل الربا اه و لو كان كما يقول كان الأنسب الاحتجاج على ذلك بما ذكره من اختلال حركاتهم و فساد النظم في أعمالهم. فالمصير إلى ما قدّمناه.

قوله تعالى: ذلك بأنّهم قالوا إنّما البيع مثل الربا اه، قد تقدّم الوجه في تشبيه البيع بالربا دون العكس بأن يقال: إنّما الربا مثل البيع فإنّ من استقرّ به الخبط والاختلال كان واقفاً في موقف خارج عن العادة المستقيمة، والمعروف عند العقلاء والمنكر عندهم سيّان عنده، فإذا أمرته بترك ما يأتيه من المنكر والرجوع إلى المعروف أجابك ـ لو أجاب ـ أنّ الّذي تأمرني به كالّذي تنهاني عنه لا مزيّة له عليه، ولو قال: إنّ الّذي تنهاني عنه كالّذي تأمرني به كان عاقلاً غير مختلّ الإدراك فإنّ معنى هذا القول: أنّه يسلّم أنّ الّذي يؤمر به أصل ذو مزيّة يجب اتّباعه لكنّه يدّعي أنّ الّذي ينهى عنه

ذومزيّة مثله ، ولم يكن معنى كلامه إبطال المزيّة وإهماله كما يراه الممسوس ، وهذا هو قول المرابي المستقرّ في نفسه الخبط : إنّما البيع مثل الربا ، ولو أنّه قال : إنّ الربا مثل البيع لكان رادّاً على الله جاحداً للشريعة لا خابطاً كالممسوس .

والظاهر أنّ قوله تعالى : ذلك بأنّهم قالوا إنّما البيع مثل الربا حكاية لحالهم الناطق بذلك و إن لم يكونوا قالوا ذلك بألسنتهم ، وهذا السياق أعني حكاية الحال بالقول ، معروف عند الناس .

وبذلك يظهر فساد ما ذكره بعضهم : أنّ المراد بقولهم : إنّما البيع مثل الربا نظمها في سلك واحد ، وإنّما قلبوا التشبيه وجعلوا الربا أصلاً وشبّهوا به البيع للمبالغة كما في قوله :

و مهمه مغبّرة أرجائه ☆ كأنّ لون أرضه سمائه

وكذا فساد ما ذكره آخرون : أنّه يجوز أن يكون التشبيه غير مقلوب بناءً على مافهموه : أنّ البيع إنّما حلّ لأجل الكسب والفائدة ، وذلك في الربا متحقّق وفي غيره موهوم . ووجه الفساد ظاهر ممّا تقدّم .

قوله تعالى : و أحلّ الله البيع و حرّم الربا اه جملة مستأنفة بناءً على أنّ الجملة الفعليّة المصدّرة بالماضي لو كانت حالاً لوجب تصديرها بقد. يقال : جائني زيد وقد ضرب عمراً ولا يلائم كونها حالاً ما يفيده أوّل الكلام من المعنى، فإنّ الحال قيد لزمان عامله وظرف لتحقّقه ، فلو كانت حالاً لأفادت : أنّ تخبّطهم لقولهم إنّما البيع مثل الربا إنّما هو في حال أحلّ الله البيع وحرّم الربا عليهم ، مع أنّ الأمر على خلافه فهم خابطون بعد تشريع هذه الحلّيّة والحرمة وقبل تشريعهما ، فالجملة ليست حاليّة وإنّما هي مستأنفة .

و هذه المستأنفة غير متضمّنة للتشريع الابتدائيّ على ما تقدّم أنّ الآيات ظاهرة في سبق أصل تشريع الحرمة ، بل بانية على ما تدلّ عليها آية آل عمران : « يا أيّها الّذين آمنوا لاتأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة واتّقوا الله لعلّكم تفلحون» آل عمران ـ ١٣٠ . فالجملة أعني قوله : وأحلّ الله إلخ لا تدلّ على إنشاء الحكم ، بل على الإخبار

عن حكم سابق وتوطئة لتفرّع قوله بعدها : فمن جاءه موعظة من ربّه إلخ . هذا ما ينساق إليه ظاهر الآية الشريفة .

وقد قيل : إنّ قوله : وأحلّ الله البيع وحرّم الربا مسوق لإبطال قولهم : إنّما البيع مثل الربا ، والمعنى لو كان كما يقولون لما اختلف حكمهما عند أحكم الحاكمين مع أنّ الله أحلّ أحدهما وحرّم الآخر .

وفيه أنّه وإن كان استدلالاً صحيحاً في نفسه لكنّه لا ينطبق على لفظ الآية فإنّه معنى كون الجملة ؛ وأحلّ الله إلخ ؛ حاليّة و ليست بحال .

وأضعف منه ماذكره آخرون: أنّ معنى قوله : وأحلّ الله إلخ أنّه ليست الزيادة فيوجه البيع نظير الزيادة فيوجه الربا ، لأنّي أحللت البيع وحرّمت الربا ، والأمر أمري ، والخلق خلقي ، أقضي فيهم بما أشاء ، واستعبدهم بما أُريد ، ليس لأحد منهم أن يعترض في حكمي.

وفيه : أنّه أيضاً مبنيّ على أخذ الجملة حاليّة لا مستأنفة . على أنّه مبنيّ على إنكار ارتباط الأحكام بالمصالح والمفاسد ارتباط السببيّة و المسبّبيّة . وبعبارة أُخرى على نفي العلّيّة والمعلوليّة بين الأشياء وإسناد الجميع إلى الله سبحانه من غير واسطة، والضرورة تبطله . على أنّه خلاف ماهودأب القرآن من تعليل أحكامه وشرائعه بمصالح خاصّة أو عامّة. على أنّ قوله في ضمن هذه الآيات : وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين الآية و قوله : لا تظلمون الآية و قوله : إنّ الّذين يأكلون الربا إلى قوله مثل الربا تدلّ على نوع تعليل لإحلال البيع بكونه جارياً على سنّة الفطرة والخلقة ولتحريم الربا بكونه خارجاً عن سنن الاستقامة في الحيوة ، وكونه منافياً غير ملائم للايمان بالله تعالى ، وكونه ظلماً .

قوله تعالى : فمن جاءه موعظة من ربّه فانتهى فله ما سلف وأمره إلى الله اه تفريع على قوله : و أحلّ الله البيع إلخ ، و الكلام غير مقيّد بالربا ، فهو حكم كلّيّ وضع في مورد جزئيّ للدلالة على كونه مصداقاً من مصاديقه يلحقه حكمه . والمعنى : أنّ ما ذكرناه لكم في أمر الربا موعظة جائتكم من ربّكم و من جاءه موعظة إلخ

فإن انتهيتم فلكم ما سلف وأمركم إلى الله .

و من هنا يظهر : أنّ المراد من مجيء الموعظة بلوغ الحكم الّذي شرّعه الله تعالى ، ومن الانتهاء التوبة وترك الفعل المنهيّ عنه انتهائاً عن نهيه تعالى ، و من كون ماسلف لهم عدم انعطاف الحكم وشموله لما قبل زمان بلوغه ومن قوله : فله ماسلف و أمره إلى الله اه أنّه لا يتحتّم عليهم العذاب الخالد الّذي يدلّ عليه قوله : ومن عاد فأُولئك أصحاب النارهم فيها خالدون ، فهم منتفعون فيما أسلفوا بالتخلّص من هذه المهلكة ، ويبقى عليهم : أنّ أمرهم إلى الله فربّما أطلقهم في بعض الأحكام ، و ربّما وضع عليهم ما يتدارك به ما فوّتوه .

و اعلم : أنّ أمر الآية عجيب ، فإنّ قوله : فمن جائه موعظة إلى آخر الآية مع مايشتمل عليه من التسهيل والتشديد حكم غير خاصّ بالربا ، بل عامّ يشمل جميع الكبائر الموبقة ، و القوم قد قصّروا في البحث عن معناها حيث اقتصروا بالبحث عن مورد الربا خاصّة من حيث العفو عمّا سلف منه ، و رجوع الأمر إلى الله فيمن انتهى ، و خلود العذاب لمن عاد إليه بعد مجيىء الموعظة ، هذا كلّه مع ما تراه من العموم في الآية .

إذا علمت هذا ظهر لك : أنّ قوله : فله ما سلف وأمره إلى الله لا يفيد إلّا معنى مبهماً يتعيّن بتعيّن المعصية الّتي جاء فيها الموعظة و يختلف باختلافها . فالمعنى : أنّ من انتهى عن موعظة جائته فالّذي تقدّم منه من المعصية سواء كان في حقوق الله أو في حقوق الناس فإنّه لا يؤاخذ بعينها لكنّه لا يوجب تخلّصه من تبعاته أيضاً كما تخلّص من أصله من حيث صدوره ، بل أمره فيه إلى الله ، إن شاء وضع فيها تبعة كقضاء الصلوة الفائتة والصوم المنقوض وموارد الحدود والتعزيرات وردّ المال المحفوظ المأخوذ غصباً أو رباً و غير ذلك مع العفو عن أصل الجرائم بالتوبة و الانتهاء ، و إن شاء عفى عن الذنب ولم يضع عليه تبعة بعد التوبة كالمشرك إذا تاب عن شركه ومن عصى بنحو شرب الخمر و اللهو فيما بينه و بين الله و نحو ذلك ، فإنّ قوله : فمن جائه موعظة من ربّه وانتهى اه مطلق يشمل الكافرين والمؤمنين في أوّل التشريع و غيرهم من التابعين و أهل

الأعصار اللاحقة .

وأمّا قوله : ومن عاد فاُولئك أصحاب النار هم فيها خالدون اه فوقوع العود في هذه الجملة في مقابل الانتهاء الواقع في الجملة السابقة يدلّ على أنَّ المراد به العود الّذي يجامع عدم الانتهاء ، و يلازم ذلك الإصرار على الذنب و عدم القبول للحكم وهذا هو الكفر أو الردّة باطناً ولولم يتلفّظ في لسانه بما يدلّ على ذلك ، فإنّ من عاد إلى ذنب و لم ينته عنه و لو بالندم فهو غير مسلّم للحكم تحقيقاً و لا يفلح أبداً . فالترديد في الآية بحسب الحقيقة بين تسليم الحكم الّذي لايخلو عن البناء على عدم المخالفة و بين الإصرار الّذي لايخلو غالباً عن عدم التسليم المستوجب للخلود على ما عرفت .

ومن هنا يظهر الجواب عن استدلال المعتزلة بالآية على خلود مرتكب الكبيرة في العذاب . فإنّ الآية وإن دلّت على خلود مرتكب الكبيرة بل مطلق من اقترف المعصية في العذاب لكن دلالتها مقصورة على الارتكاب مع عدم تسليم الحكم ولا محذور فيه .

وقد ذكر في قوله تعالى : فله ما سلف وفي قوله : و أمره إلى الله وقوله : ومن عاد إلخ وجوه من المعاني والاحتمالات على أساس مافهمه الجمهور من الآية على ماتقدّم لكنّا تركنا إيرادها لعدم الجدوى فيها بعد فساد المنشاء .

قوله تعالى : يمحق الله الربا و يربي الصدقات إلخ، المحق نقصان الشيىء حالاً بعد حال ، ووقوعه في طريق الفناء والزوال تدريجاً . والإرباء الإنماء . والأثيم الحامل للإثم، وقد مرّ معنى الإثم .

وقد قوبل في الآية بين إرباء الصدقات ومحق الربا ، وقد تقدّم أنّ إرباء الصدقات و إنمائها لا يختصّ بالآخرة بل هي خاصّة لها عامّة تشمل الدنيا كما تشمل الآخرة فمحق الربا أيضاً كذلك لا محالة .

فكما أنّ من خاصّة الصدقات أنّها تنمي المال إنمائاً يلزمها ذلك لزوماً قهريّاً لاينفكّ عنها من حيث أنّها تنشر الرحمة وتورث المحبّة وحسن التفاهم وتألّف القلوب ، وتبسط الأمن والحفظ ، و تصرف القلوب عن أن تهمّ بالغصب و الاختلاس و الإفساد

والسرقة ، وتدعو إلى الاتّحاد والمساعدة والمعاونة ، وتنسدّ بذلك أغلب طرق الفساد والفناء الطارية على المال ، ويعين جميع ذلك على نماء المال ودرّه أضعافاً مضاعفة .

كذلك الربا من خاصّته أنّه يمحق المال و يفنيه تدريجاً من حيث أنّه ينشر القسوة والخسارة ، ويورث البغض و العداوة وسوء الظنّ ، و يفسد الأمن و الحفظ ، و يهيّج النفوس على الانتقام بأيّ وسيلة أمكنت من قول أو فعل مباشرةً أو تسبيباً ، وتدعو إلى التفرّق والاختلاف ، وتنفتح بذلك أغلب طرق الفساد وأبواب الزوال على المال ، وقلّما يسلم المال عن آفة تصيبه ، أو بليّة تعمّه .

وكلّ ذلك لأنّ هذين الأمرين أعني الصدقة والربا مربوطان مماسّان بحيوة طبقة الفقراء والمعوزين وقد هاجت بسبب الحاجة الضروريّة إحساساتهم الباطنيّة ، واستعدّت للدفاع عن حقوق الحيوة نفوسهم المنكوبة المستذلّة ، وهمّوا بالمقابلة بالغاً ما بلغت ، فإن اُحسن إليهم بالصنيعة و المعروف بلا عوض _ و الحال هذه _ وقعت إحساساتهم على المقابلة بالإحسان و حسن النيّة و أثرت الأثر الجميل ، و إن اُسيء إليهم بأعمال القسوة و الخشونة ، و إذهاب المال و العرض و النفس قابلوها بالانتقام والنكاية بأيّ وسيلة ، وقلّما يسلم من تبعات هذه الهمم المهلكة أحد من المرابين على ما يذكره كلّ أحد ممّا شاهد من أخبار آكلي الربا من ذهاب أموالهم وخراب بيوتهم وخسران مساعيهم .

و يجب عليك : أن تعلم أوّلا : أنّ العلل و الأسباب الّتي تبنى عليها الاُمور والحوادث الاجتماعيّة اُمور أغلبيّة الوجود والتأثير ، فإنّا إنّما نريد بأفعالنا غاياتها ونتائجها الّتي يغلب تحقّقها ، ونوجد عند إرادتها أسبابها الّتي لا تنفكّ عنها مسبّباتها على الأغلب لا على الدوام ، ونلحق الشاذّ النادر بالمعدوم ، وأمّا العلل التامّة الّتي يستحيل انفكاك معلولاتها عنها في الوجود فهي مختصّة بالتكوين يتناولها العلوم الحقيقيّة الباحثة عن الحقائق الخارجيّة .

والتدبّر في آيات الأحكام الّتي ذكر فيها مصالح الأفعال و الأعمال ومفاسدها ممّا يؤدّي إلى السعادة و الشقاوة يعطي أنّ القرآن في بناء آثار الأعمال على الأعمال

و بناء الأعمال على عللها يسلك هذا المسلك و يضع الغالب موضع الدائم كما عليه بناء العقلاء .

و ثانياً : أنّ المجتمع كالفرد والأمر الاجتماعيّ كالأمر الانفراديّ متماثلان في الأحوال على ما يناسب كلاًّ منهما بحسب الوجود ، فكما أنّ للفرد حيوة و عمراً وموتاً مؤجّلاً وأفعالاً و آثاراً فكذلك المجتمع في حيوته و موته وعمره و أفعاله و آثاره . و بذلك ينطق القرآن كقوله تعالى : « و ما أهلكنا من قرية إلّا و لها كتاب معلوم ما تسبق من أمّة أجلها و ما يستأخرون » الحجر ـ ٥ .

و عليهذا فلو تبدّل وصف أمر من الأُمور من الفرديّة إلى الاجتماعيّة تبدّل نحو بقائه و زواله وأثره . فالعفّة و الخلاعة الفرديّة حالكونهما فرديّين لهما نوع من التأثير في الحيوة فإنّ ركوب الفحشاء مثلاً يوجب نفرة الناس عن الإنسان والاجتناب عن ازدواجه وعن مجالسته وزوال الوثوق بأمانته هذا إذا كان أمراً فرديّاً والمجتمع على خلافه ، و أمّا إذا صار اجتماعيّاً معروفاً عند العامّة ذهبت بذلك تلك المحاذير لأنّها كانت تبعات الإنكار العموميّ و الاستهجان العامّ للفعل و قد أذهبته التداول والشياع لكنّ المفاسد الطبيعيّة كانقطاع النسل والأمراض التناسليّة والمفاسد الأُخر الاجتماعيّة الّتي لا ترضى به الفطرة كبطلان الأنساب و اختلالها و فساد الانشعابات القوميّة و الفوائد الاجتماعيّة المترتّبة على ذلك مترتّبة عليه لا محالة . وكذا يختلف ظهور الآثار في الفرد فيما كان فرديّاً مع ظهورها في المجتمع إذا كان اجتماعيّاً من حيث السرعة والبطؤ .

إذا عرفت ذلك علمت : أنّ محقه تعالى للربا في مقابل إربائه للصدقات يختلف لا محالة بين ما كان الفعل فعلاً انفراديّاً كالربا القائم بالشخص فإنّه يهلك صاحبه غالباً ، وقلّ ما يسلم منه مراب لوجود أسباب و عوامل خاصّة تدفع عن ساحة حيوته الفناء و المذلّة ، و بين ما كان فعلاً اجتماعيّاً كالربا الدائر اليوم الّذي يعرفه الملل والدول بالرسميّة ، ووضعت عليها القوانين ، و أُسّست عليها البنوج فإنّه يفقد بعض صفاته الفرديّة الرضاء الجامعة بما شاع فيها وتعارف بينها وانصراف النفوس عن التفكّر

في معائبه لكنّ آثاره اللازمة كتجمّع الثروة العموميّة وتراكمها في جانب ، وحلول الفقر و الحرمان العموميّ في جانب آخر ، و ظهور الانفصال و البينونة التامّة بين القبيلين : الموسرين و المعسرين ممّا لا ينفكّ عن هذا الربا و سوف يؤثّر أثره السيّىء المشئوم ، وهذا النوع من الظهوروالبروز وإن كنّا نستبطئه بالنظر الفرديّ ، وربّما لم نعتن به لإلحاقه من جهة طول الأمل بالعدم ، لكنّه معجّل بالنظر الاجتماعيّ ، فإنّ العمر الاجتماعيّ غير العمر الفرديّ ، واليوم الاجتماعيّ ربّما عادل دهراً في نظر الفرد. قال تعالى : « وتلك الأيّام نداولها بين الناس » آل عمران - ١٤٠ ، و هذا اليوم يراد به العصر الّذي ظهر فيه ناس على ناس ، وطائفة على طائفة ، وحكومة على حكومة ، و اُمّة على اُمّة . و ظاهر أنّ سعادة الإنسان كما يجب أن يعتنى بشأنها من حيث الفرد يجب الاعتناء بأمرها من حيث النوع المجتمع .

والقرآن ليس يتكلّم عن الفرد ولا في الفرد وإن لم يسكت عنه ، بل هو كتاب أنزله الله تعالى قيّماً على سعادة الإنسان : نوعه و فرده ، و مهيمناً على سعادة الدنيا : حاضرها وغابرها .

فقوله تعالى يمحق الله الربا ويربي الصدقات يبيّن حال الربا والصدقة في أثرهما سواء كانا نوعيّين أو فرديّين ، والمحق من لوازم الربا لا ينفكّ عنه كما أنّ الإرباء من لوازم الصدقة لا ينفكّ عنها . فالربا ممحوق وإن سمّي رباً و الصدقة رباً رابية و إن لم تسمّ رباً ، و إلى ذلك يشير تعالى: يمحق الله الربا و يربي الصدقات بإعطاء وصف الربا للصدقات بأقسامها ، وتوصيف الربا بوصف يضادّ اسمه بحسب المعنى وهو الانمحاق .

و بما مرّ من البيان يظهر ضعف ما ذكره بعضهم : أنّ محق الربا ليس بمعنى إبطال السعي وخسران العمل بذهاب المال الربويّ ، فإنّ المشاهدة والعيان يكذّب به ، وإنّما المراد بالمحق إبطال السعي من حيث الغايات المقصودة بهذا النوع من المعاملة ، فإنّ المرابي يقصد بجمع المال من هذا السبيل لذّة اليسر وطيب الحيوة وهناء العيش ، لكن يشغله عن ذلك الوله بجمع المال ووضع درهم على درهم ، ومبارزة من يريد به أو بماله أو بأرباحه سوءاً ، والهموم المتهاجمة على نفسه من عداوة الناس وبغض المعوزين

له . ووجه ضعفه ظاهر .

وكذا ماذكره آخرون : أنّ المراد به محق الآخرة وثواب الأعمال الّتي يعرض عنها المرابي باشتغاله بالربا ، أو الّتي يبطلها التصرّف في مال الربا كأنواع العبادات . وجه الضعف : أنّه لا شكّ أنّ ما ذكروه من المحق لكنّه لا دليل على انحصاره في ذلك .

وكذا ضعف ما استدلّ به المعتزلة على خلود مرتكب الكبيرة في النار بقوله تعالى : ومن عاد إلخ وقد مرّ ما يظهر به تقرير الاستدلال والدفع جميعاً .

قوله تعالى : إنّ الله لا يحبّ كلّ كفّار أثيم اه تعليل لمحق الربا بوجه كلّي ، والمعنى أنّ آكل الربا كثير الكفر لكفره بنعم كثيرة من نعم الله لستره على الطرق الفطريّة في الحيوة الإنسانيّة ، وهي طرق المعاملات الفطريّة ، وكفره بأحكام كثيرة في العبادات والمعاملات المشروعة ، فإنّه بصرف مال الربا في مأكله ومشربه وملبسه ومسكنه يبطل كثيراً من عباداته بفقدان شرائط مأخوذة فيها ، وباستعماله فيما بيده من المال الربويّ يبطل كثيراً من معاملاته ، ويضمن غيره ؛ ويغصب مال غيره في موارد كثيرة ، وباستعمال الطمع والحرص في أموال الناس والخشونة والقسوة في استيفاء ما يعدّه لنفسه حقّاً يفسد كثيراً من اُصول الأخلاق والفضائل وفروعها ، وهو أثيم مستقرّ في نفسه الإثم فالله سبحانه لايحبّه لأنّ الله لايحبّ كلّ كفّار أثيم .

قوله تعالى : إنّ الّذين آمنوا وعملوا الصالحات إلخ تعليل يبيّن به ثواب المتصدّقين والمنتهين عمّا نهى الله عنه من أكل الربا بوجه عامّ ينطبق على المورد انطباقاً .

قوله تعالى : يا أيّها الّذين آمنوا اتّقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين اه خطاب للمؤمنين وأمر لهم بتقوى الله وهو توطئة لما يتعقّبه من الأمر بقوله . وذروا ما بقي من الربا اه وهو يدلّ على أنّه كان من المؤمنين في عهد نزول الآيات من يأخذ الربا ، وله بقايا منه في ذمّة الناس من الربا فأمر بتركها ، وهدّد في ذلك بما سيأتي من قوله : فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله الآية .

وهذا يؤيّد ماسننقله من الرواية في سبب نزول الآية في البحث الروائيّ الآتي .

و في تقييد الكلام بقوله : إن كنتم مؤمنين إشارة إلى أنّ تركه من لوازم الإيمان ، و تأكيد لما تقدّم من قوله : و من عاد إلخ و قوله : إنّ الله لايحبّ كلّ كفّار إلخ .

قوله تعالى : و إن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله اه ، الإذن كالعلم وزناًومعنىً، وقرءفآذنوا بالأمرمن الإيذان ، والباء في قوله بحرب لتضمينه معنى اليقين و نحوه ، والمعنى : أيقنوا بحرب أو أعلموا أنفسكم باليقين بحرب من الله و رسوله اه، وتنكير الحرب لإفادة التعظيم أوالتنويع، ونسبة الحرب إلى الله ورسوله لكونه مرتبطاً بالحكم الّذي لله سبحانه فيه سهم بالجعل والتشريع ولرسوله فيه سهم بالتبليغ ، ولو كان لله وحده لكان أمراً تكوينيّاً ، و أمّا رسوله فلا يستقلّ في أمر دون الله سبحانه. قال تعالى : « ليس لك من الأمر شيىء » آل عمران ـ ١٢٨ .

و الحرب من الله و رسوله في حكم من الأحكام مع من لا يسلّمه هو تحميل الحكم على من ردّه من المسلمين بالقتال كما يدلّ عليه قوله تعالى : « فقاتلوا الّتي تبغي حتّى تفيء إلى أمر الله » الحجرات ـ ٩ . على أنّ لله تعالى صنعاً آخر في الدفاع عن حكمه وهومحاربته إيّاهم من طريق الفطرة وهو تهييج الفطرة العامّة على خلافهم ، وهي الّتي تقطع أنفاسهم ، و تخرّب ديارهم ، وتعفي آثارهم. قال تعالى : « وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوافيها فحقّ عليهاالقول فدمّرناهاتدميراً» الإسراء ـ١٦ .

قوله تعالى : و إن تبتم فلكم رؤس أموالكم لا تظلمون ولاتُظلمون اه،كلمة وأن تبتم اه تؤيّد مامرّ أنّ الخطاب في الآية لبعض المؤمنين ممّن كان يأخذ الربا وله بقايا على مدينيه و معامليه . وقوله: فلكم رؤس أموالكم أى اُصول أموالكم الخالصة من الربا لا تظلمون بأخذ الربا ولا تُظلمون بالتعدّي إلى رؤس أموالكم . و في الآية دلالة على إمضاء أصل الملك **أولاً** وعلى كون أخذ الربا ظلماًكما تقدّم **ثانياً** . وعلى إمضاء أصناف المعاملات حيث عبّر بقوله : رؤس أموالكم و المال إنّما يكون رأساً إذا صرّف في وجوه المعاملات وأصناف الكسب **ثالثاً** .

قوله تعالى : و إن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة اه، لفظة كان تامّة أى إذا

وجد ذو عسرة . والنظرة المهلة . والميسرة اليسار والتمكّن، مقابل العُسرة أى إذا وجد غريم من غرمائكم لايتمكّن من أداء دينه الحالّ فأنظروه وأمهلوه حتّى يكون متمكّناً ذا يسار فيؤدّي دينه .

و الآية و إن كانت مطلقه غير مقيّدة لكنّها منطبقة على مورد الربا ، فإنّهم كانوا إذا حلّ أجل الدين يطالبونه من المدين فيقول المدين لغريمه زد في أجلي كذا مدّة أزيدك في الثمن بنسبة كذا، والآية تنهى عن هذه الزيادة الربويّة ويأمر بالإنظار .

قوله تعالى : وأن تصدّقوا خيرلكم إن كنتم تعلمون اه أى وإن تضعوا الدين عن المعسر فتتصدّقوا به عليه فهو خيرلكم إن كنتم تعلمون فإنّكم حينئذ قد بدّلتم ما تقصدونه من الزيادة من طريق الربا الممحوق بالزيادة من طريق الصدقة الرابية حقّاً ،

قوله تعالى : واتّقوا يوماً ترجعون فيه إلى الله إلخ، فيه تذئيل لآيات الربا بما تشتمل عليه من الحكم و الجزاء بتذكير عامّ بيوم القيامة ببعض أوصافه الّذي يناسب المقام ، ويهيّىء ذكره النفوس لتقوى الله تعالى والورع عن محارمه في حقوق الناس الّتي تتّكي عليه الحيوة ، و هو أنّ أمامكم يوماً ترجعون فيه إلى الله فتوفّى كلّ نفس ما كسبت وهم لا يظلمون .

و أمّا معنى هذا الرجوع مع كوننا غير غائبين عن الله ، و معنى هذه التوفية فسيجيء الكلام فيه في تفسير سورة الأنعام إنشاء الله تعالى .

وقد قيل: إنّ هذه الآية : واتّقوا يوماً ترجعون فيه إلى الله ثمّ توفّى كلّ نفس ما كسبت وهم لا يظلمون آخر آية نزلت على رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم ، وسيجيء مايدلّ عليه من الروايات في البحث الروائيّ التالي .

﴿بحث روائى﴾

في تفسير القميّ في قوله تعالى : الّذين يأكلون الربا الآية عن الصادق عليه السلام قال : قال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم : لمّا أُسري بي إلى السماء رأيت قوماً يريد أحدهم أن يقوم فلايقدر أن يقوم من عظم بطنه ، فقلت : من هؤلاء ياجبرئيل ؟ قال : هؤلاء الّذين يأكلون

الربا لا يقومون إلّا كما يقوم الّذي يتخبّطه الشيطان من المسّ ، و إذا هم بسبيل آل فرعون : يعرضون على النار غدوّاً وعشيّاً ، ويقولون ربّنا متى تقوم الساعة .

أقول : وهو مثال برزخيّ وتصديق لقوله صلّى الله عليه وآله وسلّم : كما تعيشون تموتون وكما تموتون تبعثون .

وفي الدرّ المنثور أخرج الإصبهانيّ في ترغيبه عن أنس قال : قال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم : يأتي آكل الربا يوم القيامة مختبلاً يجرّ شقّيه ، ثمّ قرأ : لا يقومون إلّا كما يقوم الّذي يتخبّطه الشيطان من المسّ .

اقول : وقد ورد في عقاب الربا روايات كثيرة من طرق الشيعة وأهل السنّة . وفي بعضها أنّه يعدل سبعين زنية يزنيها المرابي مع أمّه .

و في التهذيب بإسناده عن عمر بن يزيد بيّاع السابريّ قال : قلت لأبي عبدالله عليه السلام : جعلت فداك إنّ الناس زعموا أنّ الربح على المضطرّ حرام فقال : وهل رأيت أحداً اشترى غنيّاً أو فقيراً إلّا من ضرورة ؟ ياعمر قد أحلّ الله البيع و حرّم الربا ، فاربح ولاتربـ. قلت : وما الربا ؟ قال : دراهم بدراهم مثلين بمثل، وحنطة بحنطة مثلين بمثل .

وفي الفقيه بإسناده عن عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال : لايكون الربا إلّا فيما يكال أو يوزن .

أقول : وقد اختلف فيما يقع فيه الربا على أقوال والّذي هو مذهب أهل البيت عليهم السلام : أنّه إنّما يكون في النقدين ومايكال أو يوزن، والمسألة فقهيّة لايتعلّق منها غرضنا إلّا بهذا المقدار .

وفي الكافي عن أحدهما وفي تفسير العيّاشيّ عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى : فمن جاءه موعظة من ربّه فانتهى الآية ، قال : الموعظة التوبة .

وفي التهذيب عن محمّد بن مسلم قال : دخل رجل على أبي عبدالله عليه السلام من أهل خراسان قد عمل بالربا حتّى كثر ماله ثمّ إنّه سأل الفقهاء فقالوا ليس يقبل منك شيء حتّى تردّه إلى أصحابه . فجاء إلى أبي جعفر عليهما السلام فقصّ عليه قصّته فقال أبو جعفر عليه السلام مخرجك من كتاب الله عزّ وجلّ : فمن جاءه موعظة من ربّه فانتهى فله ما

سلف وأمره إلى الله. قال: الموعظة التوبة.

وفي الكافي والفقيه عن الصادق عليه السلام: كلّ رباً أكله الناس بجهالة ثمّ تابوا فإنّه يقبل منهم إذا عرف منهم التوبة: وقال لو أنّ رجلاً ورث من أبيه مالاً وقد عرف أنّ في ذلك المال رباً ولكن قد اختلط في التجارة بغيره فإنّه له حلال فليأ كله وإن عرف منه شيئاً معروفاً فليأخذ رأس ماله وليردّ الزيادة.

وفي الفقيه و العيون عن الرضا عليه السلام: هي كبيرة بعد البيان. قال: والاستخفاف بذلك دخول في الكفر.

وفي الكافي: أنّه سئل عن الرجل يأكل الربا وهو يرى أنّه حلال قال: لا يضرّه حتّى يصيبه متعمّداً، فإذا أصابه متعمّداً فهو بالمنزلة الّتي قال الله عزّ وجلّ.

وفي الكافي والفقيه عن الصادق عليه السلام وقد سئل عن قوله تعالى: يمحق الله الربا ويربي الصدقات الآية، وقيل: قد أرى من يأكل الربا يربو ماله قال: فأيّ محق أمحق من درهم الربا يمحق الدين وإن تاب منه ذهب ماله وافتقر.

أقول: والرواية كما ترى تفسّر المحق بالمحق التشريعيّ أعني: عدم اعتبار الملكيّة والتحريم وتقابله الصدقة في شأنه، وهي لا تنافي ما مرّ من عموم المحق.

وفي المجمع عن عليّ عليه السلام: أنّه قال: لعن رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم في الربا خمسة: آكله وموكّله وشاهديه وكاتبه؟

أقول: وروي هذا المعنى في الدرّ المنثور بطرق عنه صلّى الله عليه وآله وسلّم.

وفي تفسير العيّاشيّ عن الباقر عليه السلام قال: قال الله تعالى: أنا خالق كلّ شيء وكّلت بالأشياء غيري إلّا الصدقة فإنّي أقبضها بيدي حتّى أنّ الرجل و المرأة يتصدّق بشقّ التمرة فأربّيها له كما يربّي الرجل منكم فصيله و فلوه حتّى أتركه يوم القيمة أعظم من أحد.

وفيه عن عليّ بن الحسين عليهما السلام عن النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم قال: إنّ الله ليربّي لأحدكم الصدقة كما يربّي أحدكم ولده حتّى يلقاه يوم القيامة وهو مثل أحد.

أقول: وقد روي هذا المعنى من طرق أهل السنّة عن عدّة من الصحابة كأبي

هريرة وعائشة وابن عمر وأبي برزة الأسلمي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم .

وفي تفسير القمي : أنه لما أنزل الله : الذين يأكلون الربا الآية قام خالد بن الوليد إلى رسول الله و قال يارسول الله ربا أبي في ثقيف وقد أوصاني عند موته بأخذه فأنزل الله : يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا مابقي من الربا الآية .

أقول : وروى قريباً منه في المجمع عن الباقر عليه السلام .

وفي المجمع أيضاً عن السدي وعكرمة قالا : نزلت في بقية من الربا كانت للعباس وخالد بن الوليد وكانا شريكين في الجاهلية يسلفان في الربا إلى بني عمرو بن عمير : ناس من ثقيف فجاء الإسلام ولهما أموال عظيمة في الربا فأنزل الله هذه الآية فقال النبي : ألا إن كل رباً من ربا الجاهلية موضوع ، وأول رباً أضعه ربا العباس بن عبد المطلب، وكل دم في الجاهلية موضوع ، وأول دم أضعه دم ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب كان مرضعاً في بني ليس فقتله هذيل.

أقول : ورواه في الدر المنثور عن ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم عن السدي إلا أن فيه ونزلت في العباس بن عبد المطلب ورجل من بني المغيرة .

وفي الدر المنثور أخرج أبوداود والترمذي وصححه والنسائي وابن ماجه وابن أبي حاتم والبيهقي في سننه عن عمرو بن الأحوص: أنه شهد حجة الوداع مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال : ألا إن كل رباً في الجاهلية موضوع ، لكم رؤس أموالكم لاتظلمون ولا تظلمون.

أقول : و الروايات في هذه المعاني كثيرة ، والمتحصل من روايات الخاصة و العامة أن الآية نزلت في أموال من الربا كانت لبني المغيرة على ثقيف ، وكانوا يربونهم في الجاهلية ، فلما جاء الإسلام طالبوهم ببقايا كانت لهم عليهم فأبوا عن التأدية لوضع الإسلام ذلك فرفع أمرهم إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فنزلت الآية .

وهذا يؤيد ماقدمناه في البيان : أن الربا كان محرماً في الإسلام قبل نزول هذه الآيات ومبيناً للناس ، وأن هذه إنما تؤكد التحريم وتقرره ، فلايعبأ ببعض ماروي أن حرمة الربا إنما نزلت في آخر عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأنه قبض ولم يبين للناس

أمر الربا كما في الدرّ المنثور عن ابن جرير وابن مردويه عن عمر بن الخطّاب : أنّه خطب فقال : من آخر القرآن نزولاً آية الربا ، وأنّه قد مات رسول الله و لم يبيّنه لنا ، فدعوا مايريبكم إلى مالايريبكم .

على أنّ من مذهب أئمّة أهل البيت عليهم السلام : أنّ الله تعالى لم يقبض نبيّه حتّى شرّع كلّ مايحتاج إليه الناس من أمر دينهم وبيّن ذلك للناس نبيّه صلى الله عليه وآله وسلم .

وفي الدرّ المنثور بطرق عديدة عن ابن عبّاس و السديّ و عطيّة العوفيّ وأبي صالح وسعيد بن جبير : أنّ آخر آية نزلت من القرآن قوله تعالى : واتّقوا يوماً ترجعون فيه إلى آخر الآية .

وفي المجمع عن الصادق عليه السلام : إنّما شدّد في تحريم الربا لئلّا يمتنع الناس من اصطناع المعروف قرضاً أو رفداً .

وفي المجمع أيضاً عن عليّ عليه السلام اذا أراد الله بقرية هلاكاً ظهر فيهم الربا .

أقول : وقد مرّ في البيان السابق مايتبيّن به معنى هذه الرّوايات .

وفيه في قوله تعالى : وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة الآية قال : و اختلف في حدّ الإعسار فروي عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال : هو إذا لم يقدر على مايفضل من قوته وقوت عياله على الاقتصاد .

و فيه : أنّه أي إنظار المعسر واجب في كلّ دين عن ابن عبّاس و الضحّاك و الحسن، وهو المرويّ عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام .

وفيه : قال الباقر عليه السلام : إلى ميسرة معناه إذا بلغ خبره الإمام فيقضي عنه من سهم الغارمين إذا كان أنفقه في المعروف .

وفي الكافي عن الصادق عليه السلام قال : صعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم المنبر ذات يوم فحمدالله و أثنى عليه و صلّى على أنبيائه ثمّ قال : أيّها الناس ليبلغ الشاهد منكم الغائب . ألا ومن أنظر معسراً كان له على الله في كلّ يوم صدقة بمثل ماله حتّى يستوفيه . ثمّ قال أبو عبدالله عليه السلام : وإن كان ذوعسرة فنظرة إلى ميسرة وأن تصدّقوا خير لكم إن إن كنتم تعلمون أنّه معسر فتصدّقوا عليه بما لكم فهو خير لكم .

أقول : والرواية تشتمل على تفسير قوله : إن كنتم تعلمون اه ، وقد مرّ له معنى آخر . و الروايات في هذه المعاني وما يلحق بها كثيرة و المرجع فيها كتاب الدين من الفقه .

﴿ بحث علمي ﴾

تقدّم مراراً في المباحث السابقة : أن لاهمّ للإنسان في حيوته إلّا أن يأتي بما يأتي من أعماله لاقتناء كمالاته الوجوديّة ، وبعبارة اُخرى لرفع حوائجه المادّيّة ، فهو يعمل عملاً متعلّقاً بالمادّة بوجه ، ويرفع به حاجته الحيويّة ، فهو مالك لعمله وماعمله (و العمل في هذا الباب أعمّ من الفعل والانفعال وكان نسبة ورابطة يرتّب عليه الأثر عند أهل الاجتماع) أي إنّه يخصّ ماعمل فيه من المادّة لنفسه ، و يعدّه ملكاً جائز التصرّف لشخصه ، والعقلاء من أهل الاجتماع يجيزون له ذلك فافهم .

لكنّه لمّا كان لايسعه أن يرفع جميع حوائجه بعمل نفسه وحده دعى ذلك إلى الاجتماع التعاونيّ و أن ينتفع كلّ بعمل غيره وما حازه وملكه غيره بعمله ، فأدّى ذلك إلى المعاوضة بينهم ، واستقرّ ذلك بأن يعمل الإنسان في باب واحد أوفي أبواب معدودة من أبواب العمل ويملك بذلك أشياء ثمّ يأخذ مقدار مايرفع به حاجته ، و يعوّض مايزيد على حاجته ممّا ليس عنده من مال الغير ، وهذا أصل المعاملة والمعاوضة .

غير أنّ التبائن التامّ بين الأموال والأمتعة من حيث النوع ، و من حيث شدّة الحاجة وضعفها ، و من حيث كثرة الوجود و قلّته يولّد الإشكال في المعاوضة ، فإنّ الفاكهة لغرض الأكل ، والحمار لغرض الحمل ، والماء لغرض الشرب ، والجوهرة الثمينة للتقلّد والتختّم مثلاً لها أوزان وقيمٌ مختلفة في حاجة الحيوة ، ونسب مختلفة لبعضها إلى بعض .

فمسّت الحاجة إلى اعتبار القيمة بوضع الفلوس والدرهم والدينار ، وكان الأصل في وضعه : أنّهم جعلوا شيئاً من الأمتعة العزيزة الوجود كالذهب مثلاً أصلاً يرجع إليه بقيّة الأمتعة والسلعات فكان كالواحد التامّ من النوع يجعل مقياساً لبقيّة أفراده

كالمثاقيل و المكائيل و غيرهما ، فكان الواحد من وجه النقد يقدّر به القيمة العامّة و يقوّم به كلّ شيء من الأمتعة فيتعيّن به نسبة كلّ واحد منها بالنسبة إليه ونسبة بعضها إلى بعض .

ثمّ إنّهم لتعميم الفائدة وضعوا آحاد المقائيس للأشياء كواحد الطول من الذراع ونحوه ، وواحد الحجم وهو الكيل ، وواحد الثقل والوزن كالمنّ ونحوه ، وعند ذلك تعيّنت النسب وارتفع اللبس ، و بان مثلاً أنّ القيراط من الألماس يعدل أربعة من الدنانير ، و المنّ من دقيق الحنطة عشر دينار واحد ، و تبيّن بذلك أنّ القيراط من الألماس يعدل أربعين منّاً من دقيق الحنطة مثلاً وعلى هذا القياس .

ثمّ توسّعوا في وضع نقود اُخر من أجناس شتّى نفيسة أو رخيصة للتسهيل والتوسعة كنقود الفضّة والنحاس والبرنز والورق والنوط على مايشرحه كتب الاقتصاد .

ثمّ افتتح باب الكسب والتجارة بعد رواج البيع والشرى بأن تعيّن البعض من الأفراد بتخصيص عمله وشغله بالتعويض وتبديل نوع من المتاع بنوع آخر لابتغاء الربح الّذي هو نوع زيادة فيما يأخذه قبال ما يعطيه من المتاع .

فهذه أعمال قدّمها الإنسان بين يديه لرفع حوائجه في الحيوة ، و استقرّ الأمر بالأخرة على أنّ الحاجة العموميّة كأنّها عكفت على باب الدرهم و الدينار ، فكان وجه القيمة كأنّه هو المال كلّه ، وكأنّه كلّ متاع يحتاج إليه الانسان لأنّه الّذي يقدر الإنسان بالحصول عليه على الحصول بكلّ مايريده ويحتاج إليه ممّا يتمتّع به في الحيوة . وربّما جعل سلعة فاكتسب عليه كما يكتسب على سائر السلع والأمتعة وهو الصرف .

وقد ظهر بما مرّ : أنّ أصل المعاملة والمعاوضة قد استقرّ على تبديل متاع من متاع آخر مغاير له لمسيس الحاجة بالبدل منه كما في أصل المعاوضة ، أو لمسيس الحاجة إلى الربح الّذي هو زيادة في المبدل منه من حيث القيمة ، وهذا أعني المغايرة هو الأصل الّذي يعتمد عليه حيوة المجتمع . وأمّا المعاملة بتبديل السلعة بما يماثله في النوع أو بما يماثله مثلاً فإن كان من غير زيادة كقرض المثل بالمثل مثلاً فربّما اعتبره العقلاء

لمسيس الحاجة به وهو ممّا يقيم أود الاجتماع ، ويرفع حاجة المحتاج ولا فساد يترتّب عليه ، و إن كان مع زيادة في المبدل منه و هي الربح فذلك هو الربا . فلننظر ماذا نتيجة الربا ؟

الربا - و نعني به تبديل المثل بالمثل و زيادة كإعطاء عشرة إلى أجل ، أو إعطاء سلعة بعشرة إلى أجل وأخذ اثنتي عشرة عند حلول الأجل وما أشبه ذلك - إنّما يكون عند اضطرار المشتري أو المقترض إلى ما يأخذه بالإعسار و الإعواز بأن يزيد قدر حاجته على قدر ما يكتسبه من المال كأن يكتسب ليومه في أوسط حاله عشرة و هو يحتاج إلى عشرين فيقرض العشر الباقي باثنى عشر لغد و لازمه أنّ له في غده ثمانية و هو يحتاج إلى عشرين ، فيشرع من هناك معدّل معيشته و حيوته في الانمحاق والانتقاص ، ولا يلبث زماناً طويلاً حتّى تفنى تمام ما يكتسبه ويبقى تمام ما يقترضه ، فيطالب بالعشرين و ليس له ولا واحد (٢٠ - . = المال) و هو الهلاك و فناء السعى في الحيوة .

وأمّا المرابي فيجتمع عنده العشرة الّتي لنفسه اولعشرة الّتي للمقترض ، وذلك تمام العشرين ، فيجتمع جميع المالين في جانب ويخلو الجانب الآخر من المال ، وليس إلّا لكون الزيادة مأخوذة من غير عوض ماليّ ، فالربا يؤدّي إلى فناء طبقة المعسرين و انجرار المال إلى طبقة الموسرين ، و يؤدّي ذلك إلى تأمّر المثرين من المرابين ، وتحكّمهم في أموال الناس وأعراضهم ونفوسهم في سبيل جميع ما يشتهون ويتهوّسون لما في الإنسان من قريحة التعالي و الاستخدام . و إلى دفاع أولئك المستخدمين المستذلّين عن أنفسهم فيما وقعوا فيه من مرّ الحيوة بكلّ ما يستطيعونه من طرق الدفاع و الانتقام . و هذا هو الهرج والمرج و فساد النظام الّذي فيه هلاك الإنسانيّة وفناء المدنيّة .

هذا مع مايتّفق عليه كثيراً من ذهاب المال الربويّ من رأس فما كلّ مدين تراكمت عليه القروض يقدر على أداء ديونه أو يريد ذلك .

هذا في الربا المتداول بين الأغنياء وأهل العسرة ، وأمّا الّذي بين غيرهم كالربا

التجاريّ الّذي يجري عليه أمر البنوك وغيرها كالربا على القرض و الاتّجار به فأقلّ ما فيه أنّه يوجب انجرار المال تدريجاً إلى المال الموضوع للربا من جانب، و يوجب ازدياد رؤس أموال التجارة و اقتدارها أزيد ممّا هي عليها بحسب الواقع، و وقوع التطاول بينها و أكل بعضها بعضاً، وانهضام بعضها في بعض، و فناء كلّ في ما هو أقوى منه فلايزال يزيد في عدد المحتاجين بالإعسار، ويجتمع الثروة بانحصارها عند الأقلّين، وعاد المحذور الّذي ذكرناه آنفاً.

ولا يشكّ الباحث في مباحث الاقتصاد أنّ السبب الوحيد في شيوع الشيوعيّة، وتقدّم مرام الاشتراك هو التراكم الفاحش في الثروة عند أفراد، وتقدّمهم البارز في مزايا الحيوة، وحرمان آخرين وهم الأكثرون من أوجب واجباتهم. وقد كانت الطبقة المقتدرة غرّوا هؤلاء الضعفاء بما قرعوا به أسماعهم من ألفاظ المدنيّة والعدالة والحرّيّة والتساوي في حقوق الإنسانيّة، وكانوا يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم ، ويعنون بها معاني هي في الحقيقة أضداد معانيها، وكانوا يحسبون أنّها يسعدهم في ما يريدونه من الإتراف و استذلال الطبقة السافلة و التعالي عليهم، و التحكّم المطلق بما شائوا، وأنّها الوسيلة الوحيدة لسعادتهم في الحيوة لكنّهم لم يلبثوا دون أن صار ما حسبوه لهم عليهم، ورجع كيدهم ومكرهم إلى أنفسهم، ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين، و كان عاقبة الّذين أساؤا السوآى، و الله سبحانه أعلم بما تصير إليه هذه النشأة الإنسانيّة في مستقبل أيّامها. و من مفاسد الربا المشئومة تسهيله الطريق إلى كنز الأموال، وحبس الألوف والملائين في مخازن البنوك عن الجريان في البيع والشرى، وجلوس قوم على أريكة البطالة والإتراف، وحرمان آخرين عن المشروع الّذي تهدي إليه الفطرة وهو اتّكاء الإنسان في حيوته على العمل، فلا يعيش بالعمل عدّة لإترافهم، ولا يعيش به آخرون لحرمانهم.

﴿ بحث آخر علمي ﴾

قال الغزالي في كتاب الشكر من الإحياء : من نعم الله تعالى خلق الدراهم والدنانير وبهما قوام الدنيا ، وهما حجران لا منفعة في أعيانهما ولكن يضطر الخلق إليهما من حيث أن كل إنسان محتاج إلى أعيان كثيرة في مطعمه وملبسه وسائر حاجاته ، وقد يعجز عما يحتاج إليه ويملك ما يستغني عنه ، كمن يملك الزعفران وهو محتاج إلى جمل يركبه ومن يملك الجمل وربما يستغني عنه ويحتاج إلى الزعفران فلابد بينهما من معاوضة ، ولابد في مقدار العوض من تقدير ، إذ لا يبذل صاحب الجمل جمله بكل مقدار من الزعفران ، ولا مناسبة بين الزعفران والجمل حتى يقال : يعطى مثله في الوزن أو الصورة ، وكذا من يشتري داراً بثياب أو عبداً بخف أو دقيقاً بحمار فهذه الأشياء لا تناسب فيها ، فلا يدري أن الجمل كم يسوى بالزعفران فتتعذر المعاملات جداً ، فافتقرت هذه الأعيان المتنافرة المتباعدة إلى متوسط بينهما يحكم فيها بحكم عدل فيعرف من كل واحد رتبته ومنزلته حتى إذا تقررت المراتب ، وترتبت الرتب علم بعد ذلك المساوي من غير المساوي ، فخلق الله تعالى الدنانير والدراهم حاكمين ومتوسطين بين الأموال حتى تقدر الأموال بهما ، فيقال : هذا الجمل يساوي مأة دينار وهذا المقدار من الزعفران يسوى مأة ، فهما من حيث إنهما متساويان لشيء واحد متساويان ، وإنما أمكن التعديل بالنقدين إذ لا غرض في أعيانهما ، ولو كان في أعيانهما غرض ربما اقتضى خصوص ذلك الغرض في حق صاحب الغرض ترجيحاً ولم يقتض ذلك في حق من لا غرض له فلا ينتظم الأمر ، فإذن خلقهما الله تعالى لتتداولهما الأيدي ، ويكونا حاكمين بين الأموال بالعدل .

ولحكمة أخرى وهي : التوسل بهما إلى سائر الأشياء لأنهما عزيزان في أنفسهما ، ولا غرض في أعيانهما ، ونسبتهما إلى سائر الأموال نسبة واحدة ، فمن ملكهما فكأنه ملك كل شيء ؛ لا كمن ملك ثوباً فإنه لم يملك إلا الثوب ، فلو احتاج إلى طعام ربما لم يرغب صاحب الطعام في الثوب لأن غرضه في دابة مثلاً ، فاحتيج إلى

شيىء آخر هو في صورته كأنّه ليس بشيىء وهو في معناه كأنّه كلّ الأشياء ، والشيىء إنّما تستوي نسبته إلى المختلفات إذ لم تكن له صورة خاصّة يفيدها بخصوصها ، كالمرآة لا لون لها وتحكي كلّ لون فكذلك النقد لا غرض فيه وهو وسيلة إلى كلّ غرض ، وكالحرف لا معنى في نفسه وتظهر به المعاني في غيره ، فهذه هي الحكمة الثانية . وفيهما أيضاً حكم يطول ذكرها .

ثمّ قال ما محصّله : أنّهما لمّا كانا من نعم الله تعالى من جهة هذه الحكم المترتّبة عليهما كان من عمل فيهما بعمل ينافي الحكم المقصودة منهما فقد كفر بنعمة الله .

وفرّع على ذلك حرمة كنزهما فإنّه ظلم وإبطال لحكمتهما ، إذ كنزهما كحبس الحاكم بين الناس في سجن ومنعه عن الحكم بين الناس وإلقاء الهرج بين الناس من غير وجود من يرجعون إليه بالعدل .

و فرّع عليه حرمة اتّخاذ آنية الذهب و الفضّة فإنّ فيه قصدهما بالاستقلال وهما مقصودان لغيرهما ، و ذلك ظلم كمن اتّخذ حاكم البلد في الحياكة والمكس والأعمال الّتي يقوم بها أخسّاء الناس .

وفرّع عليه أيضاً حرمة معاملة الربا على الدراهم و الدنانير فإنّه كفر بالنعمة وظلم ، فإنّهما خلقا لغيرهما لا لنفسهما ، إذ لا غرض يتعلّق بأعيانهما .

وقد اشتبه عليه الأمر في اعتبار أصلهما والفروع الّتي فرّعها على ذلك :

أمّا أوّلا : فإنّه ذكر أن لا غرض يتعلّق بهما في أنفسهما ، ولو كان كذلك لم يمكن أن يقدّرا غيرهما من الأمتعة والحوائج ، وكيف يجوز أن يقدّر شيىء شيئاً بما ليس فيه ؟ وهل يمكن أن يقدّر الذراع طول شيىء إلّا بالطول الّذي له ؟ أو يقدّر المنّ ثقل شيىء إلّا بثقله الّذي فيه ؟

على أنّ اعترافه بكونهما عزيزين في نفسهما لا يستقيم إلّا بكونهما مقصودين لأنفسهما ، وكيف يتصوّر عزّة وكرامة من غير مطلوبيّة .

على أنّهما لو لم يكونا إلّا مقصودين لغيرهما بالخلقة لم يكن فرق بين الدينار والدرهم أعني الذهب والفضّة في الاعتبار ، والواقع يكذّب ذلك ، ولكان جميع أنواع

النقود متساوية القيم ، ولم يقع الاعتبار على غيرهما من الأمتعة كالجلد والملح وغيرهما.

وأما ثانياً : فلأنّ الحكمة المقتضية لحرمة الكنز ليس هي إعطاء المقصوديّة بالاستقلال لهما ، بل ما يظهر من قوله تعالى : « الذين يكنزون الذهب والفضّة ولا ينفقونها في سبيل الله الآية » التوبة ـ ٣٥ . من تحريم الفقرا عن الأرزاق بهما مع قيام الحاجة إلى العمل والمبادلة دائماً كما سيجيء بيان ذلك في تفسير الآية .

وأما ثالثاً : فلأنّ ما ذكره من الوجه في تحريم اتّخاذ آنية الذهب والفضّة وكونه ظلماً وكفراً موجود في اتّخاذ الحليّ منهما ، وكذا في بيع الصرف ، ولم يعدّا في الشرع ظلماً وكفراً ولا حراماً .

وأما رابعاً : فلأنّ ماذكر من المفسدة لو كان موجباً لماذكره من الظلم والكفر بالنعمة لجرى في مطلق الصرف كما يجري في المعاملة الربويّة بالنسيئة والقرض ، و لم يجر في الربا الّذي في المكيل والموزون مع أنّ الحكم واحد ، فما ذكره غير تامّ جمعاً ومنعاً .

والّذي ذكره تعالى في حكمة التحريم منطبق على ما قدّمناه من أخذ الزيادة من غير عوض.قال تعالى : « وما آتيتم من رباً ليربو في أموال الناس فلا يربو عند الله وما آتيتم من زكوة تريدون وجه الله فاُولئك هم المضعفون » الروم ـ ٣٩ . فجعل الربا رابياً في أموال الناس و ذلك أنّه ينمو بضمّ أجزاء من أموال الناس إلى نفسه كما أنّ البذر من النبات ينمو بالتغذّي من الأرض وضمّ أجزائها إلى نفسه ، فلا زال الربا ينمو ويزيد هو وينقص أموال الناس حتّى يأتي إلى آخرها ، و هذا هو الّذي ذكرناه فيما تقدّم . وبذلك يظهر أنّ المراد بقوله تعالى : وإن تبتم فلكم رؤس أموالكم لاتظلمون ولاتظلمون الآية يعني به لاتظلمون الناس ولاتظلمون من قبلهم أو من قبل الله سبحانه فالربا ظلم على الناس .

٭٭٭

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَ لْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئاً فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهاً أَوْ ضَعِيفاً أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَيهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَيهُمَا الْأُخْرَى وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيراً أَوْ كَبِيراً إِلَى أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَ أَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَى أَنْ لَا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ لَا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (٢٨٢) وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِباً فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضاً فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ (٢٨٣)

﴿ بيان ﴾

قوله تعالى : إذا تداينتم إلخ، التداين، مداينة بعضهم بعضاً . والإملال والإملاء إلقاء الرجل للكاتب ما يكتبه . و البخس هو النقص والحيف و السأمة هي الملال . والمضارّة مفاعلة من الضرر ويستعمل لما بين الإثنين وغيره . والفسوق هو الخروج عن الطاعة . والرهان ، وقرء فرهن بضمّتين وكلاهما جمع الرهن بمعنى المرهون .

والإظهار الواقع في موقع الإضمار في قوله تعالى : فإن كان الّذي عليه الحقّ اه

لرفع اللبس برجوع الضمير إلى الكاتب السابق ذكره .

و الضمير البارز في قوله : أن يملّ هو فليملل وليّه اه فائدته تشريك من عليه الحقّ مع وليّه ، فإنّ هذه الصورة تغاير الصورتين الأُوليين بأنّ الوليّ في الصورتين الأُوليين هو المسئول بالأمر المستقلّ فيه بخلاف هذه الصورة فإنّ الّذي عليه الحقّ يشارك الوليّ في العمل فكأنّه قيل: ما يستطيعه من العمل فعليه ذلك وما لا يستطيعه هو فعلى وليّه .

وقوله : أن تضلّ إحديهما اه على تقدير حذر أن تضلّ إحديهما . وفي قوله : إحديهما الأُخرى وضع الظاهر موضع المضمر، و النكتة فيه اختلاف معنى اللفظ في الموضعين . فالمراد من الأوّل إحديهما لا على التعيين ، ومن الثاني إحديهما بعد ضلال الأُخرى ، فالمعنيان مختلفان .

وقوله : واتّقوا أمر بالتقوى فيما ساقه الله إليهم في هذه الآية من الأمر والنهى. وأمّا قوله : ويعلّمكم الله والله بكلّ شيىء عليم اه فكلام مستأنف مسوق في مقام الامتنان كقوله تعالى في آية الإرث : « يبيّن الله لكم أن تضلّوا » النساء - ١٧٦ . فالمراد به الامتنان بتعليم شرائع الدين ومسائل الحلال والحرام .

وما قيل : إنّ قوله : واتّقوا الله ويعلّمكم الله يدلّ على أنّ التقوى سبب للتعليم الإلهيّ . فيه أنّه وإن كان حقّاً يدلّ عليه الكتاب والسنّة ، لكنّ هذه الآية بمعزل عن الدلالة عليه لمكان واو العطف . على أنّ هذا المعنى لا يلائم سياق الآية وارتباط ذيلها بصدرها .

ويؤيّد ما ذكرنا تكرار لفظ الجلالة ثانياً فإنّه لولا كون قوله ويعلّمكم الله اه كلاماً مستأنفاً كان مقتضى السياق أن يقال : يعلّمكم بإضمار الفاعل . ففي قوله تعالى: واتّقوا الله ويعلّمكم الله إنّ الله بكلّ شيىء عليم اه أظهر الاسم أوّلاً وثانياً لوقوعه في كلامين مستقلّين ، وأظهر ثالثاً ليدلّ به على التعليل، كأنّه قيل : هو بكلّ شيىء عليم لأنّه الله.

واعلم: أنّ الآيتين تدلّان على ما يقرب من عشرين حكماً من أُصول أحكام الدَين والرهن وغيرهما، والأخبار فيها وفيما يتعلّق بها كثيرة لكنّ البحث عنها راجع إلى الفقه، ولذلك آثرنا الإغماض عن ذلك فمَن أراد البحث عنها فعليه بمظانّه من الفقه.



☆☆☆

لِلَّهِ مَافِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبْدُوا مَافِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَ يُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (٢٨٤)

﴿بيان﴾

قوله تعالى: لله ما في السموات وما في الأرض اه كلام يدلّ على ملكه تعالى لعالم الخلق ممّا في السموات والأرض، وهو توطئة لقوله بعده: وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله اه أي إنّ له ما في السموات والأرض ومن جملتها أنتم وأعمالكم وما اكتسبتها نفوسكم، فهو محيط بكم مهيمن على أعمالكم لا يتفاوت عنده كون أعمالكم بادية ظاهرة، أو خافية مستورة فيحاسبكم عليها.

وربّما استظهر من الآية: كون السماء مسانخاً لأعمال القلوب وصفات النفس فما في النفوس هو ممّا في السموات، ولله ما في السموات كما أنّ ما في النفوس إذا اُبدي بعمل الجوارح كان ممّا في الأرض، ولله ما في الأرض فما انطوى في النفوس سواء اُبدي أو اُظهر مملوك لله محاط له سيتصرّف فيه بالمحاسبة.

قوله تعالى: وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله اه، الإبداء هو الإظهار مقابل الإخفاء. ومعنى ما في أنفسكم ما استقرّ في أنفسكم على ما يعرفه أهل العرف واللغة من معناه، ولا مستقرّ في النفس إلّا الملكات و الصفات من الفضائل والرذائل كالإيمان والكفر والحبّ والبغض والعزم وغيرها فإنّها هي الّتي تقبل الإظهار والإخفاء. أمّا إظهارها فإنّما تتمّ بأفعال مناسبة لها تصدر من طريق الجوارح يدركها الحسّ ويحكم العقل بوجود تلك المصادر النفسيّة المسانخة لها، إذ لولا تلك الصفات والملكات النفسانيّة من إرادة وكراهة وإيمان وكفر وحبّ وبغض وغيرذلك لم تصدر هذه الأفعال، فبصدور الأفعال يظهر للعقل وجود ما هومنشأها. وأمّا إخفائها فبالكفّ عن فعل ما يدلّ علي وجودها في النفس.

وبالجملة ظاهر قوله: ما في أنفسكم، الثبوت والاستقرار في النفس، ولا يعني بهذا الاستقرار التمكّن في النفس بحيث يمتنع الزوال كالملكات الراسخة، بل ثبوتاً تامّاً يعتدّ به في صدور الفعل كما يشعر به قوله: إن تبدوا وقوله: أو تخفوها فإنّ الوصفين يدلّان على أنّ ما في النفس بحيث يمكن أن يكون منشئاً للظهور أو غير منشأ له وهو الخفاء، وهذه الصفات يمكن أن تكون كذلك سواء كانت أحوالاً أو ملكات، وأمّا الخطورات والهواجس النفسانيّة الطارقة على النفس من غير إرادة من الإنسان وكذلك التصوّرات الساذجة الّتي لا تصديق معها كتصوّر صور المعاصي من غير نزوع وعزم فلفظ الآية غير شامل لها البتّة لأنّها كما عرفت غير مستقرّة في النفس، ولا منشأً لصدور الأفعال.

فتحصّل: أنّ الآية إنّما تدلّ على الأحوال والملكات النفسانيّة الّتي هي مصادر الأفعال من الطاعات والمعاصي، وأنّ الله سبحانه يحاسب الإنسان بها، فتكون مساق الآية قوله تعالى: «لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم» البقرة ـ ٢٢٥ وقوله تعالى: «فإنّه آثم قلبه» البقرة ـ ٢٨٣ وقوله تعالى: «إنّ السمع والبصر والفؤاد كلّ أولئك كان عنه مسئولاً» الإسراء ـ ٣٦ فجميع هذه الآيات دالّة على أنّ للقلوب وهي النفوس أحوالاً وأوصافاً يحاسب الإنسان بها، وكذا قوله تعالى: «إنّ الّذين يحبّون أن تشيع الفاحشة في الّذين آمنوا لهم عذاب أليم في الدنيا والآخرة» النور ـ ١٩. فإنّها ظاهرة في أنّ العذاب إنّما هو على الحبّ الّذي هو أمر قلبيّ، هذا.

فهذا ظاهر الآية ويجب أن يعلم: أنّ الآية إنّما تدلّ على المحاسبة بما في النفوس سواء أُظهر أو أُخفي، وأمّا كون الجزاء في صورتي الإخفاء والإظهار على حدّ سواء، وبعبارة أُخرى كون الجزاء دائراً مدار العزم سواء فعل أو لم يفعل وسواء صادف الفعل الواقع المقصود أو لم يصادف كما في صورة التجرّي مثلاً فالآية غير ناظرة إلى ذلك.

وقد أخذ القوم في معنى الآية مسالك شتّى لما توهّموا أنّها تدلّ على المؤاخذة على كلّ خاطر نفسانيّ مستقرّ في النفس أو غيره، وليس إلّا تكليفاً بما لا يطاق، فمن

ملتزم بذلك ومن مؤوّل يريد به التخلّص .

فمنهم من قال : إنّ الآية تدلّ على المحاسبة بكلّ ما يرد القلب ، وهو تكليف بما لا يطاق ، لكنّ الآية منسوخة بما يتلوها من قوله تعالى : لا يكلّف الله نفساً إلّا وسعها الآية .

وفيه : أنّ الآية غير ظاهرة في هذا العموم كما مرّ . على أنّ التكليف بما لا يطاق غير جائز بلا ريب . على أنّه تعالى يخبر بقوله : « وما جعل عليكم في الدين من حرج » الحجّ ـ ٧٨ بعدم تشريعه في الدين ما لا يطاق .

ومنهم من قال : إنّ الآية مخصوصة بكتمان الشهادة ومرتبطة بما تقدّمتها من آية الدين المذكورة فيها وهو مدفوع بإطلاق الآية كقول مَن قال : إنّها مخصوصة بالكفّار .

و منهم من قال : إنّ المعنى : إن تبدوا بأعمالكم ما في أنفسكم من السوء بأن تتجاهروا وتعلنوا بالعمل أو تخفوه بأن تأتوا الفعل خفيّة يحاسبكم به الله .

ومنهم من قال : إنّ المراد بالآية مطلق الخواطر إلّا أنّ المراد بالمحاسبة الإخبار أى جميع مايخطر ببالكم سواء أظهرتموها أو أخفيتموها فإنّ الله يخبركم به يوم القيمة فهو في مساق قوله تعالى : « فينبّئكم بما كنتم تعملون » المائدة ـ ٥١ ويدفع هذا وما قبله بمخالفة ظاهر الآية كما تقدّم .

قوله تعالى: فيغفر لمن يشاء ويعذّب من يشاء والله على كلّ شيئ قدير اه ، الترديد في التفريع بين المغفرة والعذاب لايخلو من الإشعار بأنّ المراد بما في النفوس هي الصفات والأحوال النفسانيّة السيّئة ، وإن كانت المغفرة ربّما استعملت في القرآن في غير مورد المعاصي أيضاً لكنّه استعمال كالنادر يحتاج إلى مؤنة القرائن من الخاصّة .

و قوله : إنّ الله اه تعليل راجع إلى مضمون الجملة الأخيرة ، أو إلى مدلول الآية بتمامها .

﴿بحث روائي﴾

في صحيح مسلم عن أبي هريرة قال : لمّا نزلت على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لله ما في السموات وما في الأرض و إن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله اشتدّ ذلك على أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فأتوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ثمّ جثوا على الركب فقالوا يارسول الله كلّفنا من الأعمال ما نطيق : الصلوة ، والصيام ، والجهاد ، والصدقة ، وقد أنزل الله هذه الآية ولا نطيقها . فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : أتريدون أن تقولوا كما قال أهل الكتاب من قبلكم : سمعنا وعصينا ؟ بل قولوا : سمعنا و أطعنا غفرانك ربّنا و إليك المصير . فلمّا اقترأها القوم وذلّت بها ألسنتهم أنزل الله في أثرها : آمن الرسول بما أنزل إليه من ربّه و المؤمنون الآية فلمّا فعلوا ذلك نسخها الله تعالى فأنزل : لا يكلّف الله نفساً إلّا وسعها إلى آخرها .

أقول : ورواه في الدرّ المنثور عن أحمد ومسلم وأبي داود في ناسخه وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم عن أبي هريرة ، وروي قريباً منه بعدّة من الطرق عن ابن عبّاس . وروي النسخ أيضاً بعدّة طرق عن غيرهما كابن مسعود وعائشة .

وروي عن الربيع بن أنس : أنّ الآية محكمة غير منسوخة وإنّما المراد بالمحاسبة ما يخبر الله العبد به يوم القيامة بأعماله الّتي عملها في الدنيا .

وروي عن ابن عبّاس بطرق : أنّ الآية مخصوصة بكتمان الشهادة و أدائها . فهي محكمة غير منسوخة .

وروي عن عائشة أيضاً : أنّ المراد بالمحاسبة مايصيب الرجل من الغمّ والحزن إذا همّ بالمعصية ولم يفعلها . فالآية أيضاً محكمة غير منسوخة .

وروي من طريق عليّ عن ابن عبّاس في قوله : وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه: فذلك سرائرك و علانيتك يحاسبكم به الله فإنّها لم تنسخ ، ولكنّ الله إذا جمع الخلائق يوم القيامة يقول : إنّي اُخبركم بما أخفيتم في أنفسكم ممّا لم تطّلع عليه ملائكتي. فأمّا المؤمنون فيخبرهم ويغفر لهم ماحدّثوا به أنفسهم وهو قوله : يحاسبكم

به الله يقول يخبركم . و أمّا أهل الشكّ و الريب فيخبرهم بما أخفوا من التكذيب ، وهو قوله : ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم .

أقول : و الروايات على اختلافها في مضامينها مشتركة في أنّها مخالفة لظاهر القرآن على ماتقدّم : أنّ ظاهر الآية هو : أنّ المحاسبة إنّما تقع على ما كسبته القلوب إمّا في نفسها وإمّا من طريق الجوارح ، وليس في الخطور النفسانيّ كسب ، ولا يتفاوت في ذلك الشهادة وغيرها ولافرق في ذلك بين المؤمن والكافر ، وظاهر المحاسبة هو المحاسبة بالجزاء دون الإخبار بالخطورات والهمم النفسانيّة . فهذا ما تدلّ عليه الآية وتؤيّده سائر الآيات على ما تقدّم .

وأمّا حديث النسخ خاصّة ففيه وجوه من الخلل يوجب سقوطه عن الحجّيّة

أولها : مخالفته لظاهر الكتاب على ماتقدّم بيانه .

ثانيها : اشتماله على جواز تكليف ما لايطاق وهو ممّا لا يرتاب العقل في بطلانه . ولا سيّما منه تعالى ، ولاينفع في ذلك النسخ كما لايخفى؛ بل ربّما زاد إشكالاً على إشكال فإنّ ظاهر قوله في الرواية : فلمّا اقترءها القوم إلخ أنّ النسخ إنّما وقع قبل العمل وهو محذور .

ثالثها أنّك ستقف في الكلام على الآيتين التاليتين : أنّ قوله : لايكلّف الله نفساً إلّا وسعها اه لايصلح لأن يكون ناسخاً لشيء ، و إنّما يدلّ على أنّ كلّ نفس إنّما يستقبلها ما كسبته سواء شقّ ذلك عليها أو سهل ؛ فلو حمّل عليها ما لا يطيقه ، أو حمل عليها إصر كما حمل على الّذين من قبلنا فإنّما هو أمر كسبته النفس بسوء اختيارها فلا تلومنّ إلّا نفسها ، فالجملة أعني قوله : لايكلّف الله نفساً إلّا وسعها اه كالمعترضة لدفع الدخل .

رابعها : أنّه سيجيء أيضاً : أنّ وجه الكلام في الآيتين ليس إلى أمر الخطورات النفسانيّة أصلاً ، ومواجهة الناسخ للمنسوخ ممّا لابدّ منه في باب النسخ .

بل قوله تعالى : آمن الرسول إلى آخر الآيتين مسوق لبيان غرض غير الغرض الّذي سيق لبيانه قوله تعالى : لله ما في السموات و ما في الأرض إلى آخر الآية على ما سيأتي إنشاء الله .

☆☆☆

آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ (٢٨٥) لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ (٢٨٦)

﴿ بيان ﴾

الكلام في الآيتين كالفذلكة يحصّل بها إجمال ما اشتملت عليه السورة من التفاصيل المبنيّة لغرضها، وقد مرّ في ما مرّ أنّ غرض السورة بيان أنّ من حقّ عبادة الله تعالى: أن يؤمن بجميع ما أنزل على عباده بلسان رسله من غير تفرقة بين رسله. وهذا هو الّذي تشتمل عليه الآية الأُولى من قوله. آمن الرسول إلى قوله: من رسله. وفي السورة قصص تقصّ ما أنعم الله به على بني إسرائيل من أنواع نعمه من الكتاب والنبوّة والملك وغيرها وما قابلوه من العصيان والتمرّد ونقض المواثيق والكفر. وهذا هو الّذي يشير إليه وإلى الالتجاء بالله في التجنّب عند ذيل الآية الأُولى وتمام الآية الثانية. فبالآيتين يردّ آخر الكلام في السورة إلى أوّله وختمه إلى بدئه.

ومن هنا يظهر خصوصيّة مقام البيان في هاتين الآيتين. توضيحه: أنّ الله سبحانه افتتح هذه السورة بالوصف الّذي يجب أن يتّصف به أهل التقوى، أعني ما يجب على العبد من إيفاء حقّ الربوبيّة، فذكر أنّ المتّقين من عباده يؤمنون بالغيب و يقيمون الصلوة وينفقون من رزق الله ويؤمنون بما أنزل الله على رسوله وعلى الرسل من قبله ويوقنون بالآخرة، فلاجرم أنعم الله عليهم بهداية القرآن، وبيّن بالمقابلة حال الكفّار والمنافقين.

ثمّ فصّل القول في أمر أهل الكتاب و خاصّة اليهود و ذكر أنّه منّ عليهم بلطائف الهداية ، وأكرمهم بأنواع النعم ،وعظائم الحباء ، فلم يقابلوه إلّا بالعتوّ وعصيان الأمر و كفر النعمة ، و الردّ على الله و على رسله ، و معاداة ملائكته ، و التفريق بين رسل الله و كتبه . فقابلهم الله بحمل الإصر الشاقّ من الأحكام عليهم كقتلهم أنفسهم وتحميلهم ما لا طاقة لهم به كالمسخ ونزول الصاعقة والرجز من السماء عليهم .

ثمّ عاد في خاتمة البيان إلى وصف حال الرسول ومن تبعه من المؤمنين فذكر أنّهم على خلاف أهل الكتاب ما قابلوا ربّهم فيما أنعم عليهم بالهداية و الإرشاد إلّا بأنعم القبول و السمع و الطاعة ؛ مؤمنين بالله وملائكته و كتبه ورسله ، غير مفرّقين بين أحد من رسله ، وهم في ذلك حافظون لحكم موقفهم الّذي أحاطت به ذلّة العبوديّة وعزّة الربوبيّة ، فإنّهم مع إجابتهم المطلقة لداعي الحقّ اعترفوا بعجزهم عن إيفاء حقّ الإجابة فالتجأوا لأنّ وجودهم مبنيّ على الضعف والجهل فربّما قصّروا عن التحفّظ بوظائف المراقبة بنسيان أو خطأ ، أو قصّروا في القيام بواجب العبوديّة فخانتهم أنفسهم بارتكاب سيّئة يوردهم مورد السخط والمؤاخذة كما أورد أهل الكتاب من قبلهم ، فالتجأوا إلى جناب العزّة ومنبع الرحمة أن لا يؤاخذهم إن نسوا أو أخطأوا ، ولا يحمل عليهم إصراً ، و لا يحمّلهم ما لا طاقة لهم به ، وأن يعفو عنهم و يغفر لهم و ينصرهم على القوم الكافرين .

فهذا هو المقام الّذي يعتمد عليه البيان في الآيتين الكريمتين ، وهو الموافق كما ترى للغرض المحصّل من السورة ، لا ما ذكروه : أنّ الآيتين متعلّقتا المضمون بقوله في الآية السابقة : إن تبدوا ما في أنفسكم أو تبدوه يحاسبكم به الله الآية الدالّ على التكليف بما لا يطاق ، و أنّ الآية الأولى : آمن الرسول بما اُنزل إليه من ربّه والمؤمنون الآية حكاية لقبول الأصحاب تكليف ما لا يطاق ، والآية الثانية ناسخة لذلك !

وما ذكرناه هو المناسب لما ذكروا في سبب النزول : أنّ البقرة أوّل سورة نزلت بالمدينة فإنّ هجرة النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم إلى المدينة و استقراره فيها لمّا قارن الاستقبال التامّ من مؤمني الأنصار للدين الإلهيّ وقيامهم لنصرة رسول الله بالأموال والأنفس ، وترك

المؤمنين من ، المهاجرين الأهلين و البنين و الأموال و الأوطان في جنب الله و لحوقهم برسوله كان هو الموقع الّذي يناسب أن يقع فيه حمد من الله سبحانه لإجابتهم دعوة نبيّه بالسمع و القبول ، وشكر منه لهم ، هذا . ويدلّ عليه بعض الدلالة آخر الآية : أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين فإنّ الجملة يؤمي إلى أنّ سؤالهم هذا كان في أوائل ظهور الإسلام .

وفي الآية من الإجمال و التفصيل ، و الإيجاز ثمّ الإطناب ، و أدب العبوديّة وجمع مجامع الكمال والسعادة عجائب .

قوله تعالى : آمن الرسول بما اُنزل إليه من ربّه والمؤمنون اه تصديق لإيمان الرسول و المؤمنين ، و إنّما أفرد رسول الله عنهم بالإيمان بما اُنزل إليه من ربّه ثمّ ألحقهم به تشريفاً له ، و هذا دأب القرآن في الموارد الّتي تناسب التشريف أن يكرم النبيّ بإفراده و تقديم ذكره ثمّ إتباع ذلك بذكر المؤمنين كقوله تعالى : « فأنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين » الفتح ـ ٢٦ و قوله تعالى : « يوم لا يخزي الله النبيّ والّذين آمنوا » التحريم ـ ٨ .

قوله تعالى : كلّ آمن بالله و ملائكته و كتبه و رسله اه تفصيل للإجمال الّذي تدلّ عليه الجملة السابقة ، فإنّ ما اُنزل إلى رسول الله يدعو إلى الإيمان ويصدّق الكتب والرسل والملائكة الّذين هم عباد مكرمون ، فمن آمن بما أنزل على رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم فقد آمن بجميع ذلك ، كلّ على ما يليق به .

قوله تعالى : لا نفرّق بين أحد من رسله اه حكاية لقولهم من دون توسيط لفظ القول ، وقد مرّ في قوله تعالى : وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت و إسمعيل ربّنا تقبّل منّا إنّك أنت السميع العليم » البقرة ـ ١٢٧ النكتة العامّة في هذا النحو من الحكاية ، وأنّه من أجمل السياقات القرآنيّة . والنكتة المختصّة بالمقام مضافاً إلى أنّ فيه تمثيلاً لحالهم و قالهم أنّ هذا الكلام إنّما هو كلام منتزع من خصوص حالهم في الإيمان بما أنزل الله تعالى ، فهم لم يقولوه إلّا بلسان حالهم ، و إن كانوا قالوه فقد قاله كلّ منهم وحده وفي نفسه ؛ وأمّا تكلّمهم به لساناً واحداً فليس إلّا بلسان الحال .

ومن عجيب أمر السياق في هذه الآية ماجمع بين قولين محكيين منهم مع التفرقة في نحو الحكاية أعني : قوله تعالى : لانفرّق بين أحد منهم وقالوا سمعنا وأطعنا إلخ ، حيث حكى البعض من غير توسيط القول والبعض الآخر بتوسيطه ، و هما جميعاً من قول المؤمنين في إجابة دعوة الداعي .

والوجه في هذه التفرقة أنّ قولهم : لانفرّق إلخ مقول لهم بلسان حالهم بخلاف قولهم : سمعنا وأطعنا اه

وقد بدء تعالى بالإخبار عن حال كلّ واحد واحد منهم على نعت الإفراد فقال : كلّ آمن بالله ثمّ عدل إلى الجمع فقال : لانفرّق بين أحد إلى آخر الآيتين ، لأنّ الّذى جرى من هذه الأمور في أهل الكتاب كان على نعت الجمع كما أنّ اليهود فرّقت بين موسى وبين عيسى ومحمد ، والنصارى فرّقت بين موسى و عيسى ، و بين محمد فانشعبوا شعباً وتحزّبوا أحزاباً وقد كان الله تعالى خلقهم اُمّة واحدة على الفطرة ، وكذلك المؤاخذة والحمل والتحميل الواقع عليهم إنّما وقعت على جماعتهم ، وكذلك ماوقع في آخر الآية من سؤال النصرة على الكافرين ، كلّ ذلك أمر مرتبط بالجماعة دون الفرد ، بخلاف الإيمان فإنّه أمر قائم بالفرد حقيقة .

قوله تعالى : وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربّنا وإليك المصير اه ، قولهم سمعنا وأطعنا اه إنشاء وليس بإخبار وهو كناية عن الإجابة إيماناً بالقلب وعملاً بالجوارح ، فإنّ السمع يكنّى به لغة عن القبول والإذعان . والإطاعة تستعمل في الانقياد بالعمل فمجموع السمع والإطاعة يتمّ به أمر الإيمان .

وقولهم سمعنا و أطعنا إيفاء لتمام ما على العبد من حقّ الربوبيّة في دعوتها . وهذا تمام الحقّ الّذي جعله الله سبحانه لنفسه على عبده : أن يسمع ليطيع ، وهو العبادة كما قال تعالى : « وماخلقت الجنّ والإنس إلّا ليعبدون ما اُريد منهم من رزق وما اُريد أن يطعمون » الذاريات ـ ٥٧ وقال تعالى : « ألم أعهد إليكم يا بني آدم أن لا تعبدوا الشيطان إنّه لكم عدوٌّ مبين وأن اعبدوني » يس ـ ٦٠ .

وقد جعل سبحانه في قبال هذا الحقّ الّذي جعله لنفسه على عبده حقّاً آخر

لعبده على نفسه وهو المغفرة الّتي لايستغني عنه في سعادة نفسه أحد : الأنبياء والرسل فمن دونهم فوعدهم أن يغفر لهم إن أطاعوه بالعبوديّة كماذكره أوّل ماشرّع الشريعة لادم وولده فقال : « قلنا اهبطوا منها جميعاً فإمّا يأتينّكم منّي هدىً فمن تبع هداى فلاخوف عليهم ولاهم يحزنون » البقرة ـ ٣٨ ، وليس إلّا المغفرة .

والقوم لمّاقالوا : سمعنا وأطعنا وهو الإجابة بالسمع و الطاعة المطلقين من غير تقييد فأوفواالربوبيّة حقّها سألوه تعالى حقّهم الّذي جعله لهم وهو المغفرة فقالوا عقيب قولهم سمعنا وأطعنا : غفرانك ربّنا وإليك المصير. والمغفرة والغفران : الستر ، و يرجع مغفرته تعالى إلى دفع العذاب وهوستر على نواقص مرحلة العبوديّة ، ويظهر عندمصير العبد إلى ربّه ، ولذلك عقّبوا قولهم : غفرانك ربّنا بقولهم : وإليك المصير .

قوله تعالى :لايكلّف الله نفساً إلّا وسعها لها ماكسبت وعليها ما اكتسبت اه ، ألوسع هو الجدة والطاقة ، والأصل في الوسع هو السعة المكانيّة ثم تتخيّل لقدرة الإنسان شبه الظرفيّة لما يصدر عنه من الأفعال الاختياريّة ، فما يقدر عليه الإنسان من الأعمال كأنّه تسعه قدرته ، وما لا يقدر عليه لا تسعه فانطبق عليه معنى الطاقة ، ثمّ سمّيت الطاقة وسعاً فقيل: وسع الإنسان أى طاقته وظرفيّة قدرته .

وقد عرفت : أنّ تمام حقّ الله تعالى على عبده : أن يسمع ويطيع ، ومن البيّن أنّ الانسان إنّمايقول : « سمعاً » فيمايمكن أن تقبله نفسه بالفهم ، وأمّامالايقبل الفهم فلا معنى لإجابته بالسمع والقبول . ومن البيّن أيضاً أنّ الإنسان إنّما يقول : «طاعةً» فيما يقبل مطاوعة الجوارح وأدوات العمل ، فإنّ الإطاعة هي مطاوعة الإنسان وتأثّر قواه وأعضائه عن تأثير الآمر المؤثّر مثلاً ، وأمّامالايقبل المطاوعة كأن يؤمر الإنسان أن يسمع ببصره ، أو يحلّ بجسمه أزيد من مكان واحد ، أو يتولّد من أبويه مرّة ثانية فلا يقبل إطاعة ولا يتعلّق بذلك تكليف مولويّ ، فإجابة داعي الحقّ بالسمع والطاعة لا تتحقّق إلّا في ما هواختياريّ للإنسان تتعلّق بهقدرته ، وهوالّذي يكسب به الإنسان لنفسه ما ينفعه أو يضرّه . فالكسب نعم الدليل على أنّ ماكسبه الإنسان إنّما وجده وتلبّس به من طريق الوسع والطاقة .

فظهر ممّا ذكرنا أنّ قوله : لا يكلّف الله اه كلام جار على سنّة الله الجارية بين عباده : أن لا يكلّفهم ماليس في وسعهم من الإيمان بما هو فوق فهمهم والإطاعة لما هو فوق طاقة قواهم ، وهي أيضاً السنّة الجارية عند العقلاء وذوي الشعور من خلقه ، وهو كلام ينطبق معناه على ما يتضمّنه قوله حكاية عن الرسول والمؤمنين : سمعنا وأطعنا من غير زيادة ولا نقيصة .

والجملة أعني قوله : لا يكلّف الله نفساً اه متعلّقة المضمون بما تقدّمها وماتأخّر عنها من الجمل المسرودة في الآيتين .

أمّا بالنسبة إلى ماتقدّمها فإنّها تفيد : أنّ الله لايكلّف عباده بأزيد ممّا يمكنهم فيه السمع والطاعة وهو ما في وسعهم أن يأتوا به .

وأمّا بالنسبة إلى ماتأخّر عنها فإنّها تفيد أنّ ما سئله النبيّ والمؤمنون من عدم المؤاخذة على الخطأ والنسيان ، وعدم حمل الإصر عليهم ، وعدم تحميلهم ما لا طاقة لهم به ، كلّ ذلك وإن كانت اُموراً حرجيّة لكنّها ليست من التكليف بما ليس في الوسع ، فإنّ الّذي يمكن أن يحمّل عليهم ممّا لاطاقة لهم به ليس من قبيل التكليف ، بل من قبيل جزاء التمرّد والمعصية ، وأمّا المؤاخذة على الخطأ والنسيان فإنّهما وإن كانا بنفسهما غير اختياريّين لكنّهما اختياريّان من طريق مقدّماتهما ، فمن الممكن أن يمنع عنهما مانع بالمنع عن مقدّماتهما أو بإيجاب التحفّظ عنهما ، وخاصّة إذا كان ابتلاء الإنسان بهما مستنداً إلى سوء الاختيار ، ومثله الكلام في حمل الإصر فإنّه إذا استند إلى التشديد على الإنسان جزائاً لتمرّده عن التكاليف السهلة بتبديلها ممّا يشقّ عليه ويحترج منه ، فإنّ ذلك ليس من التكليف المنفيّ عنه تعالى الغير الجائز عند العقل ، لأنّها ممّا اختاره الإنسان لنفسه بسوء اختياره فلا محذور في توجيهه إليه .

قوله تعالى : ربّنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا اه ، لمّا قالوا في مقام إجابة الدعوة : سمعنا وأطعنا وهو قول ينبىء عن الإجابة المطلقة من غير تقييد ثمّ التفتوا إلى ما عليه وجودهم من الضعف والفتور ، والتفتوا أيضاً إلى ما آل إليه أمر الّذين كانوا من قبلهم وقد كانوا اُمماً أمثالهم استرحموا ربّهم و سألوه أن لا يعاملهم معاملة من كان

قبلهم من المؤاخذة والحمل و التحميل لأنّهم علموا بما علّمهم الله أن لا حول ولا قوّة إلّا بالله، وأن لا عاصم من الله إلّا رحمته.

والنبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم وإن كان معصوماً من الخطأ والنسيان لكنّه إنّما يعتصم بعصمة الله ويصان به تعالى فصحّ له أن يسئل ربّه ما لا يأمنه من نفسه ، ويدخل نفسه لذلك في زمرة المؤمنين .

قوله تعالى : ربّنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الّذين من قبلنا اه، الإصر هو الثقل على ما قيل ، و قيل هو حبس الشيىء بقهره ، و هو قريب من المعنى الأوّل فإنّ في الحبس حمل الشيىء على ما يكرهه ويثقل عليه .

والمراد بالّذين من قبلنا : هم أهل الكتاب وخاصّة اليهود على ما تشير السورة إلى كثير من قصصهم ، وعلى ما يشير إليه قوله تعالى : « ويضع عنهم إصرهم والأغلال الّتي كانت عليهم » الأعراف ـ ١٥٧.

قوله تعالى : ربّنا ولا تحمّلنا ما لا طاقة لنا به اه، المراد بما لا طاقة لنا به ليس هو التكليف الابتدائيّ بما لا يطاق ، إذ قد عرفت أنّ العقل لا يجوّزه أبداً، وأنّ كلامه تعالى أعني ما حكاه بقوله : و قالوا سمعنا و أطعنا يدلّ على خلافه بل المراد به جزاء السيّئات الواصلة إليهم من تكليف شاقّ لا يتحمّل عادة ، أو عذاب نازل ، أو رجز مصيب كالمسخ ونحوه .

قوله تعالى : و اعف عنّا واغفر لنا وارحمنا اه ، العفو محو أثر الشيىء ، والمغفرة ستره ، والرحمة معروفة . وأمّا بحسب المصداق فاعتبار المعاني اللغويّة يوجب ان يكون سوق الجمل الثلث من قبيل التدرّج من الفرع إلى الأصل . و بعبارة أُخرى من الأخصّ فائدة إلى الأعمّ . فعليها يكون العفو منه تعالى هو إذهاب أثر الذنب وإمحائه كالعقاب المكتوب على المذنب . والمغفرة هي إذهاب ما في النفس من هيئة الذنب والستر عليه . والرحمة هي العطيّة الإلهيّة الّتي هي الساترة على الذنب وهيئته .

و عطف هذه الثلثة أعني قوله : واعف عنّا واغفر لنا و ارحمنا على قوله : ربّنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا على ما للجميع من السياق و النظم يشعر : بأنّ المراد

من العفو والمغفرة والرحمة ما يتعلّق بذنوبهم من جهة الخطأ والنسيان ونحوها . ومنه يظهر أنّ المراد بهذه المغفرة المسئولة هيهنا غير الغفران المذكور في قوله : غفرانك ربّنا فإنّه مغفرة مطلقة في مقابلة الإجابة المطلقة على ماتقدّم ، وهذه مغفرة خاصّة في مقابل الذنب عن نسيان أو خطأ . فسؤال المغفرة غير مكرّر .

و قد كرّر لفظ الربّ في هذه الأدعية أربع مرّات لبعث صفة الرحمة بالإيماء والتلويح إلى صفة العبوديّة فإنّ ذكر الربوبيّة يخطر بالبال صفة العبوديّة والمذلّة .

قوله تعالى : أنت مولينا فانصرنا على القوم الكافرين اه استيناف ودعاء مستقلّ . والمولى هو الناصر لكن لا كلّ ناصر بل الناصر الّذي يتولّى أمر المنصور فإنّه من الولاية بمعنى تولية الأمر ، و لمّا كان تعالى وليّاً للمؤمنين فهو موليهم فيما يحتاجون فيه إلى نصره . قال تعالى: « و الله وليّ المؤمنين » آل عمران - ٦٨ و قال تعالى : « ذلك بأنّ الله مولى الّذين آمنوا و أنّ الكافرين لا مولى لهم » محمّد - ١١ .

وهذا الدعاء منهم يدلّ على أنّهم ما كان لهم بعد السمع والطاعة لأصل الدين همّ إلّا في إقامته و نشره والجهاد لإعلان كلمة الحقّ ، و تحصيل اتّفاق كلمة الأمم عليه. قال تعالى : « قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتّبعني وسبحان الله و ما أنا من المشركين » يوسف - ١٠٨ . فالدعوة إلى دين التوحيد هو سبيل الدين وهو الّذي يتعقّب الجهاد والقتال و الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر و سائر أقسام الدعوة و الإنذار ؛ كلّ ذلك لحسم مادّة الاختلاف من بين هذا النوع . و يشير إلى ما به من الأهمّيّة في نظر شارع الدين قوله تعالى : « شرع لكم من الدين ماوصّى به نوحاً وما أوحينا إليك وما وصّينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرّقوا فيه » الشورى - ١٣ . فقولهم أنت مولينا فانصرنا يدلّ على جعلهم الدعوة العامّة في الدين أوّل مايسبق إلى أذهانهم بعد عقد القلب على السمع والطاعة. والله أعلم.

والحمد لله

رقم الآيات	موضوع البحث	نوع البحث	رقم الصفحة
سورة البقرة ١٨٣-١٨٥	كلام في نزول القرآن في شهر رمضان ، و في ليلة القدر مع نزوله نجوماً .	بحث قرآنيّ	١٢
١٨٦	كلام في معنى الدعاء .	» »	٢٩
١٨٨	في أنّ المالكيّة من الأُصول الثابتة الاجتماعيّة .	« علميّ اجتماعيّ	٥٣
١٩٠-١٩٥	الجهاد الّذي يأمر به القرآن .	» قرآنيّ	٦٥
»	في لزوم الدفاع في المجتمع .	» اجتماعيّ	٧٠
١٩٦-٢٠٣	في متعة الحجّ وعموم تشريعها .	» روائيّ	٨٨
٢٠٨-٢١٠	في الرجعة ودفع شبهة المنكرين لها .	« روائيّ وفلسفيّ	١٠٨
٢١٣	فيما يفيده القرآن في حقيقة الإنسان و تاريخ نوعه .	بحث قرآنيّ	١١٥
»	بدء تكوين الإنسان .	» »	١١٦
»	تركّبه من روح وبدن .	» »	»
»	شعوره الحقيقيّ وارتباطه بالأشياء .	» »	١١٧
»	علومه العمليّة .	» »	١١٨
»	جريه على استخدام غيره انتفاعاً	» »	١٢٠
»	كونه مدنيّاً بالطبع.	» »	»
»	حدوث الاختلاف بين أفراد الإنسان .	» قرآنيّ	١٢١
»	رفع الاختلاف في الدين .	» »	١٢٤
»	الاختلاف في نفس الدين .	» »	١٢٥
»	الإنسان بعد الدنيا .	» »	١٢٦
»	في النظريّات الدينيّة الّتي يستفاد من الآية وهي	» »	١٣٤

رقم الآيات	موضوع البحث	نوع البحث	رقم الصفحة
سورة البقرة	سبعة . والدليل المستفاد منها على النبوّة العامّة		
٢١٣	كلام في عصمة الأنبياء .	بحث قرآنيّ	١٣٨
»	كلام في النبوّة .	» »	١٤٤
»	أيضاً في النبوّة .	» فلسفيّ	١٥٢
»	أيضاً فيها .	» اجتماعيّ	١٥٤
٢١٦ـ٢١٨	كلام في الحبط .	» قرآنيّ	١٧٥
»	كلام في أحكام الأعمال من حيث الجزاء .	» علميّ	١٨٠
»	من أحكام الأعمال تأثير بعضها في بعض .	» »	١٨٠
»	ومن أحكام الأعمال أنّها محفوظة متجسّمة	» »	١٨٨
»	ومن أحكام الأعمال أنّ بينها وبين الحوادث ارتباطاً .	» »	»
»	ومن أحكام الأعمال أنّ الغلبة للحسنة على السيّئة .	» »	١٩٣
»	ومن أحكام الأعمال أنّ الحسنة مطابقة لحكم العقل .	» »	١٩٦
٢٢٤ـ٢٢٧	كلام في معنى القلب في القرآن	بحث قرآنيّ	٢٣٤
٢٢٨ـ٢٤٢	ألفاظ العلم والإدراك في القرآن	» »	٢٥٩
»	المرأة في الإسلام	» علميّ	٢٧٣
»	في النكاح والطلاق .	» »	٢٨٩
٢٤٤ـ٢٥٢	كلام في معنى السكينة	» قرآنيّ	٣٠٣
»	بحث في تنازع البقاء ، والانتخاب الطبيعيّ	علميّ واجتماعيّ	٣١٤
٢٥٣ـ٢٥٤	كلام في معنى الكلام .	بحث قرآنيّ	٣٢٩
»	أيضاً في ذلك .	» فلسفيّ	٣٤١

رقم الآيات	موضوع البحث	نوع البحث	رقم الصفحة
سورة البقرة			
٢٥٥	في معنى الحيوة ، وحيوته تعالى .	بحث قرآني	٣٤٥
»	في معنى القيام على الأمر ، وقيّوميّته تعالى.	» »	٣٤٧
٢٥٦ـ٢٥٧	في نفي الإكراه في الدين .	» »	٣٦٠
٢٥٨ـ٢٦٠	كلام في الإحسان وهدايته والظلم وإضلاله .	» »	٣٧٦
٢٦١ـ٢٧٤	كلام في الإنفاق .	» »	٤٠٥
٢٧٥ـ٢٨١	في الربا .	» علميّ	٤٥٤
»	بحث آخر فيه .	» »	٤٥٨

رقم الصفحة	السطر	الخطاء	الصواب
٢	٢١	عن التخلّف	التخلّف
٣	١	عن جمل	من جمل
«	١٦	لايشقّها	لاتشقّه
٤	٢٢	ونكبت	ونكتب
«	٢٣	عليهم أنّ	عليهم فيها أن
٥	١	استعمالها	استعماله
١٢	١٢	—٦٩	٩-
١٤	١٢	الكتات	الكتاب
١٩	٣	نادي	بادي
٢٢	١١	ومسكين	مسكين
«	١٣	لعلّكم	ولعلّكم
٢٣	١٢	تي	يأتي
«	١٣	أحداً اه	أحداً
«	١٩	عبسة	عنبسة
٢٤	٢	تعالى :	تعالى: ياأيّها الذين آمنوا
«	٣	يّها	أيّها
٢٥	٢	تتفسير	ت سير
٢٧	١٣	راوه	رواه
٣٢	٢٣	أظللّه	أظلّه
٤٣	١٥	عن حد	من حد
٤٤	١٠	إن لم	وإن لم
٤٥	١٠	بالاختيال	بالاختيان
٤٧	٧	يؤخذ	يؤخذ برخصة كما يحبّ أن يؤخذ
٤٨	١٥	تفترقوا	تقترفوا
٨٥	١٦	أعني	عن
٦١	٢٤	إذ جاوز	إذا جاوز
٦٢	١	الانتهاء العدوّ	الانتهاء إلى العدوّ
٦٢	١٤	عن القتال	زائد

رقم الصفحة	السطر	الخطاء	الصواب
٦٤	٦	يشتمل	يشمل
٦٤	٩	الحرامات	الحرمات
٧٩	٦	كذلك	وكذلك
٨٨	١٣	والمسلم	ومسلم
٨٩	٦	والمسلم	ومسلم
٨٩	٧	لم ينزل	لم تنزل آية تنسخ
٨٩	٢١	معاوية ابن	معاوية بن
٩١	١	ومعي	ومع
٩٤	٣	يجلسه	يحبسه
٩٥	١٠	تشتمل	تشمل
٩٧	٣	يُهْلِكُ	يُهْلِكَ
٩٩	١٢	اكتسبه	اكتسبها
١٠٣	١١	بتغيّرها	بتغييرها
١٠٥	٢١	كالاحاطه	كالاحاطة
١٠٧	١٢	من الغمام	من الغمام قال: يقول: هل ينظرون إلاأن يأتيهم الله بالملائكة في ظلل من الغمام
١٠٩	١٢	حتّى	حتّى حتّى
١١١	١٩	تعالى	وتعالى
١١٣	٣	الحيوة	ا
١١٦	٢٢	طن	طين
١١٩	٢١	عتبار	اعتبار
١٢٠	١٥	المنظورة	المنظور
١٢٣	٧	مرتّبة بهذه	مترتّبة على هذه
١٣٠	١٦	إزال	إنزال

رقم الصفحة	السطر	الخطاء	الصواب	رقم الصفحة	السطر	الخطاء	الصواب
١٣٢	١٠	نوحاً	نوحاًوماأوحينا	٢٢٥	١٠	انقطاعالله	انقطاعالدم
			اليك	٢٢٥	١٠	الطهاره	الطهارة
١٣٥	٢	تعالى ان يهتدي	تعالىأن يهدي	٢٢٦	٤	تخاف	نخاف
١٣٩	١٦	خلقهم	خلفهم	٢٢٦	٧	تحول	نحول
١٤٤	١٨	والآيتان	والآية	٢٢٦	٢٢	التوبين	التوّابين
١٤٥	٢٠	ولياس	وإلياس	٢٢٨	١١	الفرع	الفرج
١٤٦	٥	مريم	مريم وعزير	٢٣٠	١٦	أفيحوم	أفيحرم
١٤٧	١٣	بالفتل	بالقتل	٢٣٣	٢	أولأن	أى أن لا
١٤٧	٢١	إبراميم	إبراهيم	٢٣٣	١٤	مفعولاً	مفعول
١٥١	١٣	نعمتة	نعمته	٢٣٤	١	بصفة	بصنعة
١٥٢	٩	لبيان	البيان	٢٣٥	٢٣	المصدر	الصدر
١٥٤	٢	الفطره	الفطرة	٢٣٦	١٠	تنفسّه	بنفسه
١٥٥	١	حقيتته	حقيقته	٢٣٨	٨	له	يغاظها
١٦٧	٧	ماهويقع	مايقع	٢٣٩	٩	تحذرأعن	له من بعد
١٧١	٥	المسجدُ	المَسْجِدَ	٢٤١	١٤	يغاظُها	تحذ رأمن
١٧٢	٢٢	مؤثر	مؤثرة	٢٤١	٢٠	هوخبر	خبر
١٧٣	٩	لسامع	السامع	٢٤٥	٧	سرحون	سرّحوهن
١٨٧	١٥	فلب الظالم	قلب الظالم	٢٥١	١٢	أُمتّها	امتّه
١٩٢	٢٣	أوقال	وقال	٢٥٢	١٢	بالمواود	بالمولودله
١٩٧	٢٢	فأسروالحكم	فأسرواالحكم	٢٥٦	٥	التربتّض	التربّص
٢٠٢	٦	المهجة	المحجّة	٢٥٨	١٣	تعسّر	تعسّرت
٢٠٣	٢٠	الاسم	الاثم	٢٥٩	١٧	القوى	القول
٢٠٦	٢٠	لافادة	لافادة	٢٦٠	١٣	والروى	والتروّي
٢١١	١٧	والالاف	والالتفات	٢٦٢	٥	أجرى	جرى
٢١٨	٤	الاستعمالمن	الاستعمالمن	٢٦٦	١٦	لزوجتها	لزوجها
			الحقائق	٢٦٦	٢٣	دفاعة	رفاعة
٢٢٠	٤	يغلسن	يغسلن	٢٧١	١٠	الضهر	الظهر
٢٢١	٦	أصل	الأصل	٢٧٤	٢٢	عن بيع	من بيع
٢٢٤	١٥	سنتّه	سننه	٢٧٦	٦	يشارك	يتشاوك
٢٢٥	٥	القتل	القبل	٢٧٦	١٠	وهي	وهنّ

رقم الصفحة	السطر	الخطاء	الصواب	رقم الصفحة	السطر	الخطاء	الصواب
٢٧٦	٢١	تبعيّة	بتبعيّة	٣٩١	٥	مرجودة	موجودة
٢٠٩	١١	لتعلّق	لتعلق	٣٩٢	١٨	يتوقّف	لا يتوقّف
٢٠١	١٢	بل عند	بل وعند	٣٩٣	١	الحمى	الحمى أراد
٢٨١	٢١	تنجلي	تتجلّى	٣٩٣	١٥	المارّة	المار
٢٨٣	١٣	لغيره	لغيرها	٣٩٤	١٨	اضطرارها	اضطرابها
٢٨٤	١٢	لحقوقه	لحوقه	٤٠٣	١٤	أعصارها	إعصار
٢٨٥	١٠	عليه	عليها	٤٠٤	١٧	يبطلان	إذ يبطلان
٢٩٠	١٠	مساعيها	مساعيهما	٤٠٦	٨	يكائد	يكابد
٢٩٤	١٦	يتنهّوا	يتنبّهوا	٤٠٩	١٥	عن جوده	من جوده
٣١١	٥	من أهل	من طرق أهل	٤١٨	٣	اللتّين	اللتّان
٣١٢	١٥	الملك في	الملك كان في	٤٢١	٦	أنّ هذا	أنّ أمر هذا
٣١٤	١٤	بنو	بنوا	٤٢٣	٢٢	حينئذ	: ح
٣٢٦	١	بالأمر فيه	بالأمر به	٤٢٥	١٨	يطلب به	يطلب خلالا يكفّ به
«	١٣	هذا لاختلاف	هذا الاختلاف	٤٢٩	٢٢	فيتصدّق	فتصدق
٣٢٩	١٧	المصلحلة	المصلحة	٤٣٩	١٠	نفوسعم	نفوسهم
٣٣٦	٣	نرقّي	ترقّي	٤٣٩	١١	وهذ	وهذا
٣٥٢	٣	إرجاع الجمع	ارجاع ضمير الجمع	٤٤٥	١٣	أذهبته	أذهبه
٣٥٣	٢٠	لمقدم	لمقدم	٤٤٥	٢٤	الرضاء	لرضا
٣٥٥	٢٣	وفيه	فيه	٤٥٦	٥	الأمل	الأمد
٣٦٤	٤	نحوها	نحوهما	٤٥٦	١٣	أولعشرة	والعشرة
٣٦٥	١٥	الحميد	بن حميد	٤٥٩	٤	لامعنى في	لامعنى له في
٣٧٤	٨	مسلماً	زائد	٤٦٠	١٠	لمجرى	لجرى
٣٧٧	١٨	أويفات	أويقات	٤٦٠	١٧	فلازال	فلايزال
٣٧٧	٢٢	مثل	الم تر كيف	٤٦٥	١١	مساق الآية	الآية في مساق
			ضرب الله مثلاً	٤٦٦	٢٠	من الخاصّة	الخاصّة
٣٧٨	١٠	توقدون	يوقدون	٤٦٨	١٧	يطيقه	تطيقه
٣٧٨	١٢	١٩	١٧	٤٦٩	١٠	المبنيّة	المبيّنة
٣٨٢	٨	يزيد سنين	يزيد على سنين	٤٧٠	١٨	متعلقا	متملّقا